ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VII

1948-1958



Séptimo, de los nueve tomos, de la edición de la Revista de Occidente.

José Ortega y Gasset

Tomo VII (1948-1958)

Obras Completas de Ortega y Gasset - 7

ePub r1.0

Titivillus 21.12.17

José Ortega y Gasset, 1961
Diseño de cubierta: Piolin

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

ADVERTENCIA PRELIMINAR

En la nota antepuesta al primer tomo de esta edición de Obras Completas, *decíamos entre otras cosas: «Hemos tratado de seguir en estos tomos el orden cronológico en la mayor medida posible. Al orden cronológico rigoroso se oponían varias dificultades, puesto que muchos artículos y ensayos, publicados primeramente en periódicos y revistas, han sido incluidos después por el autor en libros. Desprenderlos de éstos sería deshacer la estructura y consistencia de los libros que son siempre los títulos que se citan. Por otra parte, libros y artículos han sido separados en dos grupos: el primero comprende los de tema filosófico, científico o literario; el segundo, todos los demás. Estos quedan reservados para los tomos posteriores al VI, que, por ahora, cerrará esta recopilación».*

Esos tomos anunciados posteriores al VI no se han publicado y, por ahora, se remite su edición. En cambio, hemos creído oportuno ampliar esta edición de Obras Completas, *agregando a los citados seis volúmenes otros en que se irá recogiendo la obra de Ortega, publicada —por él o con carácter póstumo— con posterioridad a la primera edición de estas Obras, en* 1946/47. *El criterio seguido en su ordenación es el mismo enunciado en el párrafo anterior, salvo casos excepcionales que se anotarán oportunamente. En este volumen* VII *se incluyen obras publicadas en los años 1948 a 1948, y en tomos sucesivos las aparecidas ulteriormente*.

LOS EDITORES.

PROSPECTO DEL INSTITUTO
DE
HUMANIDADES

Publicado en 1948*, como anuncio de las actividades del Instituto.*

SENTIDO DE LAS NUEVAS HUMANIDADES

LA palabra «humanidad» —*humanitas*—, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos «civilización» o «cultura», por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares y a que los hombres grecolatinos de la época helenística creían «por fin» haber llegado. No significa, pues, la condición humana y el carácter problemático de su destino ni la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse. Por una sorprendente y hasta paradójica coyuntura, durante la Edad Media, en la mente de árabes y cristianos, que eran hombres de Dios, esta ejemplaridad humana, puramente humana, enunciada por *humanitas*, refluyó sobre todo lo que habían sido Grecia y Roma; es decir, sobre la Antigüedad, ungiéndola con un carácter magistral, de suerte que, por una de sus caras, la Edad Media íntegra resultó ser un movimiento, lento al principio, luego uniformemente acelerado, de absorción de la obra filosófica y poética, jurídica, política y artística de griegos y romanos. Esta absorción de tan enorme masa de residuos mentales tuvo que disgregarse y articularse en una pluralidad de disciplinas, cuyo conjunto se impuso en los estudios universitarios medievales como otro hemisferio del saber contrapuesto a las ciencias de lo divino o teológicas. De aquí que el singular *humanitas* se dispersase en el plural Humanidades. Al cambiar de número el término cambió de significación. Mientras la *humanitas* era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre, las Humanidades significaron una serie de conocimientos y enseñanzas, cuyo tema era, a su vez, las obras poéticas, retóricas, históricas, jurídicas, didácticas que griegos y romanos tuvieron a bien engendrar. Por tanto, eran las Humanidades conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas, aunque algunas, vitaminas con que ha pretendido nutrirse el Occidente durante siglos. Menéndez Pelayo llamó a los estudios clásicos «medula de león». Sospechamos que exageraba este señor. Claro es que todo aquel torrente de prosas y versos antiguos arrastraba algún poso de realidad humana, a saber, la referencia que hacían a la vida efectiva de griegos y romanos. Pero en las Humanidades esa vida trasparecía sólo oblicuamente. La atención iba dirigida, sobre todo, a las palabras y por eso, cuando en el siglo XV culmina todo este movimiento de absorción, la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática. Se llamó a aquello Humanismo, es decir, la dictadura de los gramáticos. El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y «ahí» quiere decir dentro de nosotros los occidentales que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Mas al alzarse de nuevo sobre el horizonte, como un cometa pavoroso, la urgente duda del hombre respecto a sí mismo fue menester desentenderse de meras

ejemplaridades y ponerse a estudiar los hechos de la multiforme realidad humana. Hízose esto primero empleando, con algunas modificaciones, el mismo instrumental de conceptos que tan fértil rendimiento había dado en las ciencias naturales. El empeño, como no podía menos, fracasó y entonces hubo que postular un tipo nuevo de ciencias que estudiasen el hombre por su lado más peculiar, el cual escapa a cuanto se había llamado «naturaleza» y le diferencia específicamente del animal, la planta y el mineral. Pero acaece que hasta ahora ese convoluto de ciencias no ha encontrado un nombre que podamos pronunciar con satisfacción. Verdad es —y el hecho debía ser más notorio— que las ciencias no han tenido casi nunca un bautismo afortunado. La lengua les ha proporcionado nombres ineptos, con frecuencia ridículos. Valga como ejemplo superlativo de inexpresividad y ridiculez el nombre «filosofía», que sólo sirve para despistar. Tan es ello así, que acaso en uno de los coloquios-discusiones proyectados para este primer curso del Instituto, mostremos haber sido esta palabra escogida circunstancialmente con el propósito deliberado de despistar, y no, como suele creerse, por un pujo de modestia ni sincero ni irónico. El cómo y el porqué precisos de este acontecimiento no ha sido nunca hecho manifiesto a pesar de que constituye un ejemplo soberano, apasionante por su dramatismo, de lo que *pasa* a las palabras cuando se hace su historia como es debido, esto es, sabiendo verlas como lo que son, como algos humanos vivientes a quienes, por lo mismo, les *pasan* en efecto cosas y hacen que les pasen a los hombres que las usan, las desusan y las abusan —por tanto, evitando dejarlas ser «sólo palabras», mariposas exánimes clavadas con un alfiler en el diccionario o en la gramática.

La primera expresión con que, al lado de las inveteradas Humanidades, se intenta apellidar las ciencias de lo humano o, por lo menos, una gran parte de ellas es la que usan los franceses, y por eco, usamos nosotros: ciencias morales y políticas. Este nombre recurre desmañadamente a la operación de enganchar una tras otra dos palabras y tras ellas dos cosas, renunciando a su expresión unitaria y dejándonos la sospecha de que aún serán menester nuevos enganches, con lo cual nos parece asistir más bien que a la nomenclatura de un sistema de ciencias a la formación de un tren mixto. Además, no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre. La teoría de la sociedad o sociología tiene que encogerse dentro de la Política cuando ésta es sólo un capítulo de aquélla, revelándose con ello que a comienzos del siglo XIX, fecha aproximada en que cuajó esta denominación, se seguía como en tiempos de Aristóteles. Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la realidad que hoy llamamos «sociedad». No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibilidad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva sólo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La

percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada. Esta ceguera, ni que decir tiene, no les es imputable ni siquiera es extraña. Es naturalísima. Porque toda realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara, y a ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política. Pero no hay razón para que hoy, al querer nombrar lo social y hacerlo manifiesto, sigamos llamándolo con la careta que lo ha tapado.

Peor anda el asunto si atendemos al otro vagón del título: ciencias morales. El vocablo «morales» reverbera ante nosotros equívocamente. Es el tornasol que cambia de color según sea el ángulo de nuestra mirada. ¿Son las ciencias morales teorías normativas de la conducta humana, es decir, Ética, el doctrinal de las buenas costumbres? Para el latino, en efecto, el sentido fuerte de la palabra *mores* era el de las costumbres que son como es debido. ¿Son, más bien, las ciencias morales el estudio de las costumbres todas, sean buenas o malas? Ya el cuitado Lévy-Bruhl contraponía ambas significaciones en el título de uno de sus primeros libros: *La morale et la science des moeurs*. Mas aun con esta ampliación queda angosto el panorama. Lo humano no es sólo la costumbre. Hay, junto a ella, lo desacostumbrado, lo insólito, lo único. Es más, la costumbre presupone la acción original, creadora e inaudita que va a convertirse y degradarse en uso.

Esta dialéctica nos fuerza a retirarnos de esos dos primeros sentidos y entender desde más lejos la expresión «ciencias morales». Entonces nos envía una significación sin duda amplísima, pero puramente negativa. Lo moral sería simplemente todo lo que no es material o físico. Es, en efecto, el valor coloquial, irresponsable y vago, que la voz tiene cuando se usa en el café o en el refectorio, y lleva, por ejemplo, a decir que Descartes es «moralmente» el autor de los asesinatos en la Revolución Francesa. En esta acepción, decir «ciencias morales» vale tanto como si, frente a las ciencias naturales, hablásemos elusivamente de las «ciencias otras».

Si ahora reenganchamos los dos componentes del título y subrayamos su disyunción —ciencias morales y políticas— caemos en la cuenta de que acaso las ciencias morales representan aquí el punto de vista general sociológico, mientras las políticas se reducen a las ciencias del Estado, es decir, a las ramas del derecho y de la administración. Pero ¿qué pretende este acotamiento? ¿Es que las ciencias políticas son ajenas a lo moral, son ciencias «inmorales»? Y así sucesivamente podríamos seguir largo rato perdiéndonos en esa denominación que en vez de señalarnos un

camino se nos va liando a los pies.

Tal vez por todo esto prefirieron los alemanes llamar a las disciplinas que estudian lo peculiarmente humano «ciencias del espíritu» —*Geisteswissenschaften*. Pero no somos con ello más felices. Esta denominación es desorientadora, porque no nos hace saber qué cosa sea el espíritu y nos hace saber demasiado las cien cosas contradictorias que se han dicho que es. El término «espíritu» no nombra un fenómeno y, por tanto, algo incuestionable, sino que es ya una interpretación, mejor dicho, es muchas interpretaciones distintas entre sí, que pululan dentro del vocablo, mordiéndose las unas a las otras y causándonos incertidumbre y desasosiego. Se comprende muy bien, como ya hemos recordado alguna vez, el mal humor de Schopenhauer frente a las innumerables «filosofías del espíritu» surgidas en su tiempo que le llevó a preguntar: *Geist*?… *Wer ist denn der Bursche!* «¿Espíritu?… Bueno, pero ¡quién es ese mozo!»

Sorprende que encontrándose en tal perplejidad no se haya recurrido antes, por lo menos en nuestros países latinos, a la espléndida palabra «humanidades» para designar las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos. Pocas veces se ofrece una ocasión tan favorable para dar nombre a una serie de investigaciones y conocimientos. La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Sólo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las faldas a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que «humanidades» diga, sin más, «cosas sólo humanas» demuestra que es ésta su más espontánea significación, reprimida en ella por un adverso y raro destino. Claro es que lo raro y extraño de este caso —una palabra amordazada— tiene clara explicación que resultaría aquí inoportuna. Ahora bien, ésta es la diferencia entre el término de una terminología y la palabra de una lengua: aquél no dice lo que dice sino porque nosotros se lo hacemos decir previa una definición. Si no sabemos ésta no lo entendemos. Mas la palabra de la lengua nos comunica su sentido, nos lo dice, de suyo, antes de todo acuerdo especial y deliberado. De tal modo no necesitan una definición previa las palabras de la lengua que en rigor tampoco toleran una definición posterior. De aquí que sea una tontería y revela desconocer por completo lo que es una lengua reírse demasiado de los apuros que pasan los académicos para

definir los vocablos cuando hacen un *Diccionario de la lengua*. La palabra natural nos proyecta con prodigiosa eficacia sobre un círculo del mundo objetivo. El centro de ese círculo —por tanto, de la significación de la palabra, es clarísimo, pero su dintorno es flotante. Por esta razón la palabra nos *dice* muy bien algo, pero nos lo *define* o delimita muy mal y es ella misma indefinible. Cuando la gente vitupera a los académicos, comete el *quid pro quo* elemental de confundir el diccionario con una enciclopedia, como si la misión de aquél fuera definir las cosas y no procurar circunscribir aproximadamente los vagabundos significados de las palabras. Esta tarea es desesperante porque se afana en perfilar lo sin perfil.

La dicción «Humanidades» liberada así y pudiendo actuar como voz vulgarísima nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece, y ello sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación. Es, pues, el ideal para nuestro propósito puesto que ése es el tema de las ciencias postuladas y no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar con el índice las cosas de que se ocupa. Sólo falta hacer que ese nombre de unas cosas enuncie, a la vez, la faena de conocimiento que a ellas se dedica. Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda, es también un equívoco, pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que «historia» designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.

Al proponer esta modificación en el uso del vocablo «humanidades», nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como si, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon*, su verdadero, plenario y perenne sentido.

PROPÓSITO E INVITACIÓN.

Sin esta aclaración semántica, el título *Instituto de Humanidades* que damos a nuestra organización en proyecto no coincidiría con su propósito. Pero habiéndola hecho, hemos conseguido de paso adelantar en qué consiste éste. Quisiéramos emprender una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto «vida humana». Para ello buscamos una amplia colaboración. Desde hace mucho tiempo, en las ciencias naturales se trabaja en equipos. Las investigaciones sobre el hecho humano han llegado a un punto que reclama una organización parecida. El tamaño de lo que tal organización supondría, en cuanto a medios y fuerzas vivas, es tal que su más sobrio aforo invita a la renuncia anticipada y a una inmediata parálisis. Por tanto, no se trata aquí de empresa semejante. Mas ¿por qué no intentar un ejemplo y aun éste en formato minúsculo, de

lo que podrían ser esos estudios y esas investigaciones en común? Creemos haber llegado a ciertos puntos de vista y a determinados métodos que permiten renovar en su raíz misma muchas de las tradicionales disciplinas históricas e incoar otras hasta ahora desconocidas. La lingüística, por ejemplo, que es entre todas las Humanidades la ciencia más avanzada y que ha logrado, en efecto, un glorioso, admirable desarrollo, necesita, a nuestro juicio, ser de nuevo cimentada y fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua* que estudia a ésta en un estrato previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general*. Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua*. Pero ésta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor, asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que, en efecto es, a saber: nunca «mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino.

Cosa pareja acontece con la filología y especialmente con la filología clásica, torso de las antiguas «Humanidades» que tan magnífica expansión gozó en el siglo pasado y hoy yace inerte, prisionera en un callejón sin salida. Es preciso instaurar los principios de una nueva filología que obligue a los textos a decir mucho más y más rigorosamente controlable de lo que han hecho hasta ahora. Esto nos arrastra a la forzosidad de construir en forma por completo distinta de la usada la historia literaria y, en general, la historia de las demás artes y de las ideas.

En nuestra perspectiva, la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trata de una Etnología responsable, que se exige mucho a sí misma y deja de ser, como hasta aquí fue, la «casa de fieras» en la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes «tienen razón» para poder presumir de tener alguna nosotros.

La base de todo ello es la *Historio logia*, disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que los libros de historia, cualesquiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan vagarosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. *La historia tiene que tener razón*, es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar. Es inadmisible la conducta habitual de la historia, que se fatiga en probar, a veces con una superflua ostentación de rigor, los datos que maneja, pero no prueba lo que ella dice sobre esos datos y aun rehúye plantearse las cuestiones de realidad humana que anuncian, con lo cual resulta que siendo los libros de historia los más fáciles de leer son los menos inteligibles. No se hace nada con decir que pasó esto y aquello, porque entonces nos quedamos sin saber qué es esto y qué es aquello y nos encontramos simplemente ante palabras sin sentido propio. Si se nos cuenta sólo que César «pasó el Rubicón», nos quedamos *in albis*, porque es una expresión infinitamente equívoca. Innumerables individuos humanos

han pasado y siguen pasando el Rubicón y en cada uno de los casos la frase enuncia una realidad humana distinta. Sería menester explicar bien el valor que ello tiene, en el caso de César, pero acontece que a pesar de ser uno de los hechos sobre que más se ha escrito, continúa sin esclarecer suficientemente, y como es el acto en que comienza todo el resto de la historia romana, sigue este resto —que es, nada menos, el Imperio Romano— siéndonos un enigma. En aquel acto se atascó Mommsen y en él seguimos atascados. Si aquello hubiera sido elucidado se volverían, sin más, transparentes muchas cosas que hoy acaecen. Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a «explicar todo», a «dar la razón» y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales. Nos irrita leer al irritado Tácito porque pretende ofrecernos espectáculos atroces; pero como no los explica, como no los hace «verosímiles», quedan fuera de nosotros sin lograr sernos efectivamente atroces. Hay que iluminar por dentro la atrocidad antigua si se aspira a estremecernos hoy y gracias a ello precavernos frente a atrocidades inminentes, O cambiando de humor, murmuremos que la historia futura deberá decir a la usada lo que el miembro de aquel tribunal en una Academia de Caballería decía a un examinando: «¡Eh!…, ¡que aquí se explica todo! ¡No es como en Infantería!»

En cuanto a la *Economía*, bien se manifiesta que anda menesterosa de refundición en un sentido bastante próximo al literal. Originada en el siglo XVIII, sazón de pensamiento abstracto y formalista, sigue siendo un cuerpo de doctrina ajeno a espacio y tiempo, y su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto. En su preámbulo dice de sí misma que es una ciencia social, pero al abrirla no encontramos por ninguna parte sus presuntas vísceras sociológicas. Las promete y se olvida de ellas. Se impone el ensayo de hacer efectivo su carácter de ciencia social, y como lo social es histórico, de volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría fluida, dinámica, que acompaña al hombre en sus inevitables mudanzas sin perder por ello su misión normativa, es decir, descubrirnos qué es lo económico en cada situación económica.

Cortemos aquí esta serie de sugestiones puesto que se trata únicamente de insinuar las nuevas y fecundas posibilidades que atisbamos aun en el caso de disciplinas tan conocidas y tradicionales como las citadas. Tenemos un programa ideal de lo que pudiera ser el *Instituto de Humanidades*. En él, junto a las ciencias fundamentales, que no queremos especificar aquí porque sus nombres parecerían abstrusos o desviadores y al lado de los grandes estudios sobre el pasado, habría la sección de investigaciones metódicas sobre el presente hasta el día, la información sobre el mundo humano en la actualidad, «observación masiva» sobre las gentes de nuestro país, donde podrían hallar sugestiva tarea numerosos equipos de jóvenes, etc., etc.

Pero más vale no hablar aquí de ese programa imaginario, ya que su ejecución queda hoy fuera de toda probabilidad. Por el contrario, nos importa insistir en que lo

que ahora intentamos es cosa de mínima cuantía y no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen personas que deseen colaborar con nosotros. En cuanto a nosotros, protestamos anticipadamente si se quiere confundir la declaración de que entrevemos todas esas nuevas sabidurías posibles con la pretensión de poseerlas. Si así fuera no necesitaríamos de los demás. En verdad, nuestra relación con todo ese saber se reduce más bien al apetito.

Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo, el nuestro, se haya vuelto sobremanera opaco. Su. intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra. Dada la apariencia de las cosas y si fuésemos de talante pesimista, comenzaríamos por creer que lo que les sobra es justamente verse incomodados con invitaciones como la presente a un entusiasta esfuerzo intelectual. Mas nuestra pronta disposición a aceptar que sea así, nos echa a la espalda el pesimismo dejándonos con la sobrada serenidad para preguntarnos si, a pesar de todo, no habrá quienes experimenten vocación parecida a la nuestra. Sí, ya sabemos que el ambiente es de pesadilla y que en discursos, periódicos y tertulias se habla, como hace justo mil años, del próximo «fin del mundo» y de la civilización. Pero, no obstante, acaso haya también algunas personas que están habituadas a admitir esa eventualidad por pensar, como nosotros, que el «mundo» y la civilización, ni más ni menos que ahora, han estado y están siempre prestos para acabar, según corresponde a cuanto es contingente. Siempre la humanidad ha «vivido sobre un volcán». El planeta es, en efecto, un volcán y lo sorprendente es que hasta ahora se haya comportado con tan mesurada eruptividad. La civilización es una telaraña y pasma que sus tenues filamentos no se hayan quebrado muchas veces, cada cuatro o cinco generaciones. La vida humana es íntegramente peligro y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar.

COLABORADORES, OYENTES, PÚBLICO

No nos dirigimos al público, no lo buscamos. Se trata de formar un grupo de colaboración completamente privada, que no pretende ejercer la menor influencia sobre la vida nacional ni practicar proselitismo, y si imprimimos y repartimos este prospecto es porque no hallamos otro modo de poder llegar a las contadas personas que, desconocidas de nosotros e ignorándose mutuamente, pueden interesarse en

trabajar juntos sobre estas cuestiones y con los mismos métodos.

La mayor parte de los temas en que vamos a ocuparnos, por su propio carácter, excluyen automáticamente las grandes audiencias. Invitamos a unos cuantos para trabajar en un rincón.

Mas, por otra parte, quisiéramos evitar a nuestro ajetreo toda facción propia de las sociedades secretas que son características de dos momentos en la vida de un pueblo: aparecen en cierto estadio de su etapa primitiva, por tanto, en la hora de su formación, y reaparecen en la hora confusa de su disolución. De aquí que si bien no nos dirigimos al público ni lo buscamos, tampoco lo rechazamos amaneradamente. La investigación, la ciencia, el conocer o como se le quiera llamar —también para esta noción falta en el léxico palabra decente—, procede atravesando fases muy distintas. Una de esas fases consiste en labores radicalmente incompatibles con toda publicidad, más aún, que sólo pueden ser cumplidas en la más rigorosa soledad de la persona. Hay otra en que la gestación científica no sólo tolera sino que exige el confronte de lo que cada cual cree haber hallado, de las dificultades con que tropieza, de los complementos que necesita con el sentir de otros cofrades sumergidos en el estudio del mismo tema u otros afines. Es la oportunidad del coloquio y la discusión. Ha sido un error en los tiempos modernos no dar la debida importancia a este aspecto de la colaboración que se verifica en forma de diálogo o disputa, máxime si, como parece, cada día será más ineludible trabajar en equipo. En esta fase la investigación, emergiendo del arcano personal donde se inicia, se hace ya visible. ¿Por qué, entonces, no dejarla ver a quienes no se sienten capaces o deseosos de colaborar, pero sí de interesarse en la faena? Es el momento en que el esfuerzo mental no ha llegado todavía a ser obra, es decir, resultado firme, meta lograda, doctrina formal. Es aún la inteligencia en movimiento que vislumbra, analiza, busca, ensaya, que tropieza con la arista de la objeción y se hiere la frente, que se corrige e integra con lo descubierto por otro, que pasa por instantes de ceguera y terco aferramiento a un error, que despierta a nuevas luces, que se pierde una y otra vez en sus propios afanes y desespera y resucita; en suma, el drama mismo del pensar, una de las escenas más maravillosas que existen. ¿Por qué no hacer de ello, para un círculo no muy numeroso de oyentes, espectáculo que compense un poco el multitudinario de los partidos de fútbol? El *Instituto* no tiene designio docente. No se propone enseñar sino aprender —aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún. Pero no cabe duda que si logra existir y funcionar, esta porción del trabajo hecha a la vista de una discreta asistencia tiene más valor didáctico que cualquiera escuela. Nada hay como la presencia del pensamiento mismo haciéndose para suscitar vocaciones, alertar las cabezas y hacerlas sacudir la chabacanería intelectual que hoy las corrompe.

Por estas razones, junto al grupo de los colaboradores, instituimos en nuestra organización un cuerpo de oyentes y lo consideramos órgano de suma importancia en la convivencia de nuevo sesgo que aspira a ser el *Instituto*. Creemos así poder servir a muchos de algo, y ellos, recíprocamente, nos son menester como una cálida

atmósfera humana que nos acompañe, nos abrigue y nos presione. Esto nos ayudará a huir de las dos cosas que menos quisiéramos ser: herméticos y mandarines.

Pero hay más: como todos nuestros temas son variaciones del tema general «vida humana» y éste posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés —o la forma deficiente del interés que es la curiosidad— en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en esta hora de proyectar nuestros trabajos e invitar a otros para una privada colaboración. Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos. ¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedantemente desdeñosos de ese eventual público? No confundamos las cosas. No desdeñamos al público, lo que sería una actitud estúpida. Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no, ya lo hemos dicho, la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar éste a un local de ocasión, suficientemente amplio, fuera de nuestro domicilio en *Aula Nueva*, que es una habitación de menor burguesía con espacios de exigua capacidad. Pero ha de entenderse que ese traslado a un auditorio mayor representa sólo una extrapolación en la conducta normal de nuestro Instituto.

IMPECUNIOSIDAD DEL INSTITUTO

En fin, aunque faltasen estas razones para no reducir nuestra convivencia a los colaboradores en los estudios y ampliarla a un contorno de oyentes no tendríamos más remedio que hacerlo por una consideración que queremos declarar de la manera más taxativa. El Instituto de Humanidades tiene que sostenerse con las matrículas de los oyentes a sus cursos y coloquios-discusiones. La cosa no admite escape porque el Instituto carece en absoluto de medios económicos. Nosotros mismos no los tenemos propios y nos faltan los ajenos. Con ser todo aventurado en nuestra iniciativa, el punto más problemático de ella es, como suele en España, el factor crematístico. De suerte que encima de ser tan dudosa la existencia de sincero interés por este género de trabajos, tenemos que empezar pidiendo sacrificios.

BAJO EL SIGNO DE LA CALMA

Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera con energía y perentoriedad, la pregunta: ¿Qué es el hombre?, se descubrió muy pronto que *no era nada de* lo que

hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo —es, por definición, no «el hombre de la calle», sino el hombre «al cabo de la calle», el hombre que no sabe no saber—, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada de* lo que se había creído hasta ahora se transustanció, sin más, en la firme doctrina de que *el hombre no es nada*, y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento, en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el *Instituto de Humanidades* siente el orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. Y todo ello con calma jovial —un temple tan «existencial» como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja —diría un «humanista»— de ponernos bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamos a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las «situaciones extremas», rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la «angustia», sino en esa «calma» que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, «existir»: en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede «ser en forma» o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre.

ENVIANDO
A
DOMINGO ORTEGA
EL
RETRATO DEL PRIMER TORO

Epílogo al libro El arte del toreo, *por* Domingo Ortega, R. *de* O., *Madrid*, 1950

EN esta conferencia un gran torero habla de lo suyo. Nótese que reduciendo en la medida que le es dada las consideraciones generales y los innumerables temas conexos con el arte de torear, se recluye en la cuestión de dónde están los pitones del toro y dónde, en relación con ellos, tiene que estar la cadera del torero y cada una de sus piernas y su brazo, y qué movimientos y quietudes debe practicar. Lo que Domingo Ortega dice está pensando desde el ruedo, en peligrosa proximidad a las astas del animal y allí tiene el lector que situarse imaginariamente para poderlo entender. Porque de lo que pasa entre toro y torero sólo se entiende fácilmente la cogida. Todo lo demás es de arcana y sutilísima geometría o cinemática. La mayor parte de los que asisten al espectáculo no han conseguido nunca representarse con claridad y precisión en qué consisten las más vulgares suertes; por ejemplo, banderillear al cuarteo. En la lidia todo es rápido, incluso lo que relativamente calificamos de lento —«sosegadas prisas» llama el varilarguero Daza a los trances del toreo (escribía en torno a 1775)— y como, además es dramático y nos sobrecoge, no deja margen a la atención para percibir en su detalle la doble melodía de movimientos que es cada suerte. De aquí que la doctrina tauromáquica expuesta por Domingo Ortega se nos presenta con cierto aire de teorema geométrico. Toro y torero, en efecto, son dos sistemas de puntos que han de variar en correlación uno con otro.

Es extraño que no se haya compuesto nunca una geometría o cinemática taurina, cuando todo el que ha querido explicar una suerte ha tenido que tomar el lápiz y dibujar líneas que simbolizan movimientos. Mas no voy a entrar ahora en ello.

Me encuentro con que mi amigo y homónimo desea que unas palabras mías acompañen a lo dicho por él, y como lo dicho por él es del más riguroso tecnicismo, me parecería incongruente trabar algunos signos caligráficos, dibujar una tenue orla verbal. Yo no soy un «aficionado a los toros». Después de mi adolescencia son contadísimas las corridas de toros a que he asistido, las estrictamente necesarias para poder hacerme cargo de «cómo iban las cosas». En cambio, he hecho con «los toros» lo que no se había hecho: prestar mi atención con intelectual generosidad al hecho sorprendente que son las «corridas de toros», espectáculo que no tiene similaridad con ningún otro, que ha resonado en todo el mundo y que, dentro de las dimensiones de la historia española en los dos últimos siglos, significa una realidad de primer orden. Era cuestión de honor para un hombre de pensamiento explicarse su origen, su desarrollo, su porvenir, las fuerzas y resortes que lo engendraron y lo han sostenido. Sobre las «corridas de toros» se han publicado no pocos libros, algunos excelentes, producto de un esfuerzo meritísimo. Pero han sido compuestos desde el punto de vista del «aficionado», no del analizador de humanidades. Siempre sentí como algo penoso e indebido que no se hubiese estudiado con el mismo rigor de análisis que cualquier otro hecho humano éste que es de muy sobrado calibre. No es, pues, cuestión de afición o desafección, de que parezca bien o mal este espectáculo tan extraño. Cualquiera que sea el modo de pensar sobre él —y el mío es hasta ahora

completamente inédito— no hay más remedio que esclarecerlo. No he escrito nunca sobre materia tauromáquica, y no son las circunstancias presentes oportunas para que inaugure tal operación. Prefiero, pues, enviar a Domingo Ortega algo que acaso no interese a los lectores de su conferencia, pero que es cosa nueva y de importancia en un estudio a fondo de la realidad que han sido las corridas de toros.

Como es sabido, la variedad vacuna dotada de bravura es una especie Zoológica arcaica que se ha perennizado en España cuando desde muchos siglos antes había desaparecido de todo el mundo. Las causas de esta perduración no han sido aún esclarecidas. Sólo es patente que en las últimas tres centurias las fiestas nobles de toros, primero, y las corridas populares, después, han logrado su artificial conservación. No sé si se tiene esto bien en cuenta, si se está atento a que esa función del coraje, lo que en la terminología taurina se llama «casta», es superlativamente inestable y siempre a punto de extinguirse.

La furia de nuestra res brava no se parece a ninguna otra en el mundo animal aún existente. Esto hada muy difícil explicar el origen zoológico del bovino que con tanta pasión la ejercita. De un lado, aparece el toro específicamente bravo rodeado por todas partes de vacunos domésticos en que tal o cual individuo manifiesta ocasionalmente furibundez, pero que como linaje han hecho proverbial su mansedumbre. De otro lado hay que todas las variedades, especies o subespecies de bovinos domésticos y mansuetos provienen de un tipo de toro originario, el bos primigenius, *que era feroz. Los alemanes le llaman* Auerochs, *o toro salvaje, y los germanos y celtas debían nombrarle con un nombre parecido, que a los oídos de Julio César sonaba* urus. *Fue él quien introdujo este vocablo en la lengua latina. Era un animal enorme y peligrosísimo que poblaba los bosques de la Europa central y nórdica, constituyendo la gran caza a que los señores del tiempo se dedicaban. Julio César se complace una y otra vez en decimos cómo en las pausas de su beligerancia cazaba el* uro. *Pero es típico de su estilo que no nos describe nunca al animal de modo suficiente para que podamos representárnoslo. Con lo cual la espléndida bestia se convirtió en un mito entregado a la libre fantasía, y como todo mito, generoso en metamorfosis. Unos lo imaginaban como un bisonte, otros como un búfalo y, en seguida veremos, no pocos le aproximaban a fieras que nada tienen que ver con los bovinos.*

El toro primigenio, o uro, *desaparece como especie viva durante la baja Edad Media. Sin embargo, a comienzos del siglo* XV *perdura en los bosques de Lituania lindantes con Prusia. «Dos siglos después —nos comunica el doctor Otto Antonius*[1] *— quedan aún unos cuantos individuos supervivientes en Polonia, a saber: en el gran bosque llamado Jaktorowka, a cincuenta y cinco kilómetros por el sudoeste de Varsovia. Este bosque fue el último refugio del* uro *como en nuestro tiempo el bosque de Bialowicza lo es del bisonte. En 1364 vivían aún en Jaktorowka 38* uros, *de ellos ocho machos adultos y tres jóvenes, 22 vacas y cinco terneras. En 1333 había descendido el número a 24 animales, y en 1604, a cuatro. En 1620 no quedaba más*

que una vaca, la cual —probablemente el último ejemplar de su especie— sucumbió en 162J».

Es inconcebible que siendo tan reciente la desaparición completa —según Antonius— de este animal no constase en la conciencia pública y en los hombres de ciencia europeos cuál era su figura y tuviera que seguir la imaginación elaborando sus fantasmagorías. Fa cosa es aún más extraña si se advierte que Segismundo, barón de Herberstein —1486-1366—, embajador de Carlos V, y de su hermano Fernando, había descrito bastante bien al animal en su libro Rarum moscovitarum comentarii, *e incluso publicaba grabados representándolo. Los grabados son toscos y tal ve% sólo un español que los vea puede reconocer bien lo que quieren figurar.*

Así andaba el asunto, cuando a comienzos del siglo pasado, el apólogo inglés H. Smith encontró en un anticuario de Augsburgo cierto cuadro que representaba un bovino de fina y grande cornamenta. En un rincón del cuadro se leía la palabra Thur, *que es el nombre polaco del* uro. *Fa comparación de esta figura con los restos óseos que del animal se conservaban, daba como resultado completa coincidencia. Sin embargo, fue preciso esperar el estudio de M. Hilzheimer sobre el aspecto del* uro *para que quedase plenamente establecido que el cuadrito de Augsburgo —entre tanto desaparecido— era el retrato de uno de los últimos ejemplares, tal vez del postrer superviviente del toro primero o primigenio*[2].

La presencia de esta figura aclara de plano la cuestión de nuestro toro bravo. Es éste, con toda evidencia, el descendiente directo del uro *o* Auerochs. *El único eslabón intermedio que acaso ha habido es la forma cuaternaria del* uro *que era de tamaño un poco menor y tuvo su expansión principal en Mesopotamia y el norte de África. El primigenio —figurado en la imagen adjunta— era mucho mayor que el más corpulento de nuestros toros. En cuanto al pelaje tenemos noticias muy precisas debidas al barón de Herberstein y completadas por Janickiy otros. Era el* uro *adulto negro listón, a veces castaño oscuro. Terneras y becerros eran más claros, llegando casi al retinto en colorado.*

Tero los que hasta ahora se han metido en este asunto dejan en el aire la pregunta de cuál fue el origen de ese cuadro arrinconado en un anticuario de Augsburgo. Aquí es donde creo poder ofrecer una pista inesperada, pero que en seguida resolverá indefectiblemente el enigma.

Hay un pasaje de una carta de Leibniz —¡nada menos!— en que nadie ha reparado. Escribiendo en 18 de octubre de 1712 a su corresponsal Th. Burnett, de quien recibe y a quien envía noticias sobre los nuevos libros, dice: «No he visto aún la nueva edición de Julio César, pero soy yo quien envió a los editores el retrato del urus, *porque interesé al Rey de Prusia en que lo hiciese hacer del natural sobre el que tiene en Berlín. El* urus *(de que Julio César habla) no es un oso, sino una especie de toro de un tamaño y una fuerza extraordinarios; en alemán se le llama* Auerochs[3]».

Estas palabras abren un camino directo para la solución del enigma que el

cuadro augsburguense plantea. ¿De qué ejemplar superviviente ha sido hecho este retrato en que nos aparece un magnífico macho en actitud —ojo radiante, manos y jarretes en tenso avance— que los españoles conocemos tan bien? Ea factura pictórica no nos dirige a los comienzos del siglo XVII *en que aún perduran, dentro de Alemania, las técnicas del* XV*, sino que lo situaríamos mejor a fines del seiscientos, es decir, en tomo a 1700. La afirmación de Antonius que fecha en 1627 la extinción del último* bos primigenius *puede valer para el rebaño más importante que quedaba y era el de Polonia, pero el texto de Leibniz nos lleva a pensar que, tal vez procedentes de ese rebaño, poseía el rey de Prusia, cuyos cagaderos lindaban con los bosques de Varsovia, algunos individuos y en tiempo del gran filósofo, tal vez, un último superviviente. Curioso de todo y a todo atento, este trágico destino de toda una magnífica especie concentrada en un solo individuo, le movió a asegurar la conservación de su aspecto. ¿No es sobremanera probable que el cuadro de Augsburgo sea el que fue pintado por su moción y enviado al editor de Julio César? La última palabra sobre la cuestión queda ahora fácilmente soluble. Basta que alguien busque esa edición de Julio César en alguna biblioteca alemana y compare el grabado allí impreso con la imagen que aquí va reproducida*.

La conferencia de Domingo Ortega es un documento único en la historia de la tauromaquia, porque en ella un maestro insigne del arte se ocupa en definir menudamente el esquema de movimientos en que la técnica del toreo consiste. No creo que vaya mal como anejo a sus páginas la imagen, desconocida en España, del primer toro.

PRÓLOGO
A
«TEORÍA DE LA EXPRESIÓN»
POR
KARL BÜHLER



Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1950.

KARL *Bühler era una de las figuras prominentes de la ciencia psicológica en la Europa anterior a la guerra. Ocupaba la cátedra dedicada a esta disciplina en Viena y era Director del Instituto de Psicología anejo a aquella Universidad. En 1933 publicó esta* Teoría de la Expresión *y pocos meses después, en 1934, su* Teoría del lenguaje. *En esta colección aparecerán también, con un mes de distancia, los dos libros. Son, en efecto, inseparables, mutuamente se esclarecen, si bien la obra sobre el lenguaje es mucho más lograda que su pareja y quedará como un libro clásico.*

El gesto expresivo y la palabra son los géminis en el zodíaco de los problemas humanos. Ambos fenómenos tienen común su carácter más radical. Uno y otro consisten en fenómenos que nos aparecen en el mundo exterior, que son externidades, pero tienen la condición constitutiva de manifestarnos internidades. Cierta contracción de los músculos faciales es un hecho corporal como otro cualquiera, pero en él vemos además la tristeza o la alegaría de un hombre, dos realidades que por sí carecen de todo atributo que las permita ser exteriores. Parejamente, una palabra es un mero sonido, un fenómeno acústico; pero acontece que en él nos llega noticia y como presencia de una idea, otra entidad inespacial, y, por tanto, incapaz por sí misma de exterioridad. La cosa es una de las más triviales que existen, pero, a la vez, de las más extrañas y enigmáticas. De las más triviales, si analizamos paso a paso la estructura de eso que llamamos «mundo», dentro del cual cada cual se encuentra, advertiremos que consiste en la articulación de una serie de «mundos» que están encapsulados uno en otro, quiero decir, que existen para el hombre fundados uno en otro de suerte que cada uno de ellos supone el anterior y, viceversa, llega el hombre al posterior al través del precedente. Entonces descubrimos, con no parva sorpresa, que el «mundo» primero con que el hombre se encuentra y en que ab initio *flota es un «mundo» de gestos y de palabras. El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y de palabras en medio de los cuales se halla sumergido. No es arbitrario llamarla «elemento» porque posee buen derecho para ser adjuntado a los cuatro tradicionales. Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber, desde el físico hasta el de los Dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos.*

Pero este fondo común de la expresión y el leguaje —exteriorizar intimidades— no permite que identifiquemos las dos clases de fenómenos. Da función expresiva es muy distinta de la función lingüística. Aquel fondo común es causa de que en el vocabulario vulgar se suelan confundir ambas. Si decimos que un rostro expresa amargura y que una frase expresa muy bien cierta idea, con la misma palabra «expresar» denominamos dos operaciones sobremanera diversas. La relación entre el gesto y el estado de ánimo que en él nos «aparece» es muy otra que la palabra y la cosa que ella denomina o la idea de ésta que enuncia. Entre el fenómeno exterior y la intimidad por él revelada es muy diferente la distancia en uno y otro caso. Con algún buen sentido podemos decir que la tristeza está *en la faz contraída, pero la idea de*

mesa no está en la palabra «mesa». De aquí que una misma idea sea dicha con diversos sonidos en las diversas lenguas, mientras que los gestos expresivos tengan un carácter universal, si bien —y Bühler insiste en ello— es de suma importancia estudiar sus variantes en pueblos y épocas. Esta diferencia obliga a precisar la terminología y acotar el vocablo «expresión» para aquel modo de manifestar la intimidad que se nos presenta con máxima pureza en los gestos emotivos.

Bühler, en colaboración con sus discípulos, ha dedicado muchos años al intento de aclarar ambas funciones: la expresiva y la lingüística. El resultado de tan vasta labor queda recogido en estos dos volúmenes, que deben ser considerados como la publicación más importante sobre uno y otro tema, hoy existente. Esto no quiere decir que se hallen ambas obras al mismo nivel, como ya al principio apunté. Dos causas son reponsables de este desnivel, y de una de ellas es irresponsable el autor. En su *Teoría del lenguaje* estudia Bübler el fenómeno del habla en un estrato distinto de aquellos en que hasta ahora se le había enfrontado. No es una «filosofía del lenguaje» como tantas que ahora pululan y aparecen con o sin ese peraltado título. Por otra parte, tampoco es una «lingüística general». Es precisamente un estrato intermedio, el más inmediato a la lingüística, sin confundirse con ésta. Ahora bien, este planteamiento del problema «lenguaje» ha permitido a Bühler aprovechar toda la ciencia lingüística, que es la más avanzada entre las Humanidades. En el caso de la expresión, el autor no podía contar con tan decisivo auxilio, porque su estudio no ha llegado a madurez teórica. En este libro verá el lector, con doble sorpresa, cómo se comenzó a investigar el hecho de la expresión al mismo tiempo que todos los otros grandes problemas —es decir, allá en Grecia—, pero que la historia posterior de esa investigación carece de continuidad y es como espasmódica. El estudio de la expresión se halla, en efecto, enormemente retrasado en comparación con el de su gemelo el lenguaje. Por esta rascón, Bühler no podía partir de un fondo sólido preexistente, como el que le ofrecía la lingüística. Tanto es así que el simple hecho de haberse resuelto un hombre de ciencia rigoroso a publicar un tratado de la expresión como el presente es por sí, y cualesquiera sean sus difidencias, una hazaña científica que bordea la audacia.

La otra causa que desiguala este libro con su compañero es de menor sustancia y consiste en un error didáctico. Bühler ha querido exponer su teoría de la expresión al hilo de la historia de los estudios precedentes sobre el tema hechos desde Aristóteles. Esto da, sin duda, una mayor riqueza de contenido a su obra, pero le quita transparencia para quien quiera leerlo de corrido y sin volver frecuentemente de delante a atrás. Hubiera sido preferible separar la historia de las ideas sobre la expresión de la teoría o doctrina que Bühler considera como actual y fehaciente. Pero tenía vivo interés —a mi juicio excesivo y un tanto inoportuno— en mostrar: 1.º, que en los estudios fisiognómicos y mímicos del pasado están ya los principios de una verdadera teoría de la expresión, si bien parcialmente enunciados y repartidos en la serie de los investigadores pretéritos; 2.º, que esa historia de la fisiognómica,

tras de su aspecto que yo llamaba espasmódico, oculta una efectiva continuidad de marcha y progreso. Ello es que la exposición conjunta de la historia y el sistema puede dificultar un poco la lectura de este libro a aquellos que no conocen previamente las cuestiones principales incluidas en el tema: expresión. A esos lectores me permitiría recomendarles la lectura de dos estudios míos —La expresión, fenómeno cósmico[4] *y* Vitalidad, alma, espíritu[5]— *que, aunque viejos de fecha, creo pueden servir como introducción para un más fácil ingreso en este importante tratado.*

PRÓLOGO
A
«EL COLLAR DE LA PALOMA»
DE
IBN HAZM DE CÓRDOBA

Editado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952

MI amistad hacia Emilio García Gómez es oscilante: pendula entre ser fraternal y ser paternal. El cariz de paternalidad le viene de que la cronología de mi vida es mucho más larga que la exhibida por la suya, y el modo fraternal se origina en que al hablar de Fulano coincidimos.

Cuando se coincide al opinar sobre Fulano se coincide en todo lo demás. También es verdad lo inverso. La coincidencia ni implica ni siquiera prefiere ser identidad de juicio. No se trata de que coincidan las ideas, sino las vidas. Nadie puede tener las mismas ideas que otro si, de verdad, tiene ideas. La idea es personalísima e intransferible. Cuando un pensamiento nos es común corre grande riesgo de no ser una idea, sino todo lo contrario, un tópico. El *tópico* es el *lugar*, el lugar común, el sitio en que los hombres coinciden tanto, que se identifican y se confunden, cosa que no puede acontecer sino en la medida en que los hombres se mineralizan, se deshumanizan. En su verdad, en su autenticidad los hombres son incomunicantes. Los propios escolásticos, tan poco sensibles a estos temas, definían ya la persona por la incomunicabilidad. En su contenido, las ideas pueden discrepar sobremanera y, sin embargo, coincidir en lo único que importa: en haber sido pensadas desde el mismo nivel. En última instancia, nuestros sufrimientos, al tratar con los prójimos, suelen proceder de que pensamos, sentimos y somos sobre niveles diferentes.

Precisamente es éste uno de los dones mágicos poseídos por el amor, de que este libro tan a fondo diserta. A ello se debe, por ejemplo, el prodigioso fenómeno de que la mujer amante de un hombre cuyas dotes parecen muy superiores a las de ella, no se sabe cómo, simplemente amando, se eleva a su altitud. O bien, la viceversa. Pues ahí están los dos versos terminales de *Fausto*, en que Goethe se acoge a esta imagen del nivel. El Eterno-Femenino es una realidad peraltada a la cual el hombre, cuando ama, se eleva, no por propio poder ascensional, sino porque es atraído —atraído hacia lo más alto. No se me negará que la mujer si es algo, es atractiva, esencialmente atractiva; pero Goethe nos hace reparar que su atracción es siempre, siempre, cenital:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinam.

Con lo cual hemos caído, como por escotillón, dentro de este libro que Emilio García Gómez se ha tomado el largo y penoso esfuerzo de traducir. Era una deuda que los españoles, tomados corporativamente, teníamos. Porque este libro, el más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana, que ha sido vivido, pensado y escrito en tierras de España por un árabe «español», estaba, tiempo ha, traducido en otras lenguas, pero nadie se había atrevido a irle al cuerpo y verterlo en castellano.

Claro está que, al llamar a Ibn Hazm árabe «español», le atribuyo el arabismo en serio y la españolía informalmente. Sin que yo pretenda estorbar que los demás hagan lo que les plazca, no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en

serio «español» a cualquiera que nace en el territorio peninsular, aunque sea de sangre «indígena» y aunque haya vivido aquí toda su vida. La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la «nacionalidad» de un hombre, esto es, la substancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás. La prueba simple y notoria de ello está en que, viceversa, cabe ser español hasta el grado más superlativo sin haber visto nunca la tierra española, e igualmente cabe serlo teniendo muy poca o ninguna sangre de nuestra casta. Y. esto que es verdad ahora, cuando España, desde hace mucho tiempo, ha llegado a la plenitud de su nacionalidad, lo era mucho más en el friso de los siglos décimo y undécimo, cuando la «cosa» España empezaba tan sólo a germinar. Todos estos calificativos «nacionales» significan, tomados en su precisión, la pertenencia substantiva a una determinada sociedad, y la sociedad árabe de Al-Ándalus era distinta y otra de la sociedad o sociedades no-árabes que entonces habitaban España[6].

Pero esto no quita, como he dicho, que nuestra relación con los árabes de Al-Ándalus, o «españoles», no implique para nosotros ciertos deberes respecto a su memoria; deberes que últimamente se fundan en la ventaja que nos proporciona cumplirlos, ya que con ello nutrimos nuestra propia sustancia, enriqueciendo y precisando nuestra españolía. Porque nuestra sociedad ha convivido durante siglos con esa sociedad andaluza, piel contra piel, en roce continuo de beso y lanzada, de toma y daca, de influjo y recepción. Y una de las grandes vergüenzas que desdoran los estudios históricos es que, a estas alturas, ni de lejos se haya logrado esclarecer la figura de la relación entre ambas sociedades. Esta es la causa del balanceo extremo entre las opiniones sobre los influjos de una en otra, a que hace referencia García Gómez en su *Introducción*. Es justo reconocer que nuestros arabistas, desde Ribera, han dado algunos importantes pasos en el intento de irse representando con alguna concreción cómo convivían andaluces y españoles. Pero la cuestión no puede avanzar grandemente si no se la toma en un estrato más profundo. Es preciso, en efecto, comenzar por definir bien, y por separado, la estructura de ambas sociedades, para poder luego figurar su enfronte y engranaje.

El tema, sin embargo, no puede reducirse a los límites de España. Es mucho más amplio. La mayor porción de Europa ha tenido también un contacto secular con la civilización árabe, una inmediatez cutánea con ella. Mas tampoco los historiadores extranjeros han derramado claridad sobre este hecho, que fue una de las grandes realidades en la historia occidental. Esta falla ha sido una de las principales causas que han impedido la inteligencia de la Edad Media europea. No es posible comprender bien un hecho histórico, sea el que sea, si no se acierta a contemplarlo desde el punto de vista que mejor manifieste su más auténtico sentido, es decir, desde el cual se divise a sabor, *y en toda su extensión*, el área de realidades humanas a que el hecho pertenece. Todo lo que sea mirar el hecho sobre el fondo de un área que es sólo parcial lo desdibuja y falsea automáticamente. Pues bien, desde hace muchos

años —y Emilio García Gómez me es testigo de mayor excepción— sostengo que la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos centrando la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas.

La Edad Media europea es, en su realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la vez, de cristianismo e islamismo *sobre un área común impregnada por la cultura grecorromana*. De aquí que el único punto de vista adecuado sea de indiferencia ante esas dos vertientes de la vida medieval, contemplando su aparente dualidad y discrepancia como unidad y coincidencia, que asumen dos modalidades distintas. Y la razón fuerte de ello es que ambos orbes —el cristiano y el musulmán— son *sólo* dos regiones de *un* mundo geográfico que había sido históricamente informado por la cultura grecorromana. La religión islámica misma procede de la cristiana, pero esta procedencia no hubiera podido originarse, a su vez, si los pueblos europeos y los pueblos árabes no hubiesen penetrado en el área ocupada durante siglos por el Imperio romano. Germanos y árabes eran pueblos periféricos, alojados en los bordes de aquel Imperio, y la historia de la Edad Media es la historia de lo que pasa a esos pueblos conforme van penetrando en el mundo imperial romano, instalándose en él y absorbiendo porciones de su cultura yerta ya y necrosificada. La Edad Media, por una de sus caras, es el proceso de una gigantesca recepción: la de la cultura antigua por pueblos de cultura primitiva. Y la génesis cristiana del islamismo no es sino un caso particular de esa recepción, producida por el mismo mecanismo histórico que llevó a los árabes del siglo IX a recibir a Aristóteles y a Hipócrates y a Galeno y a Euclides y a Diofanto y a Tolomeo. Se olvida demasiado que los árabes, antes de Mahoma, llevaban siete siglos rodeados por todas partes de pueblos que estaban más o menos helenizados y que habían vivido bajo la administración romana. No es sólo de Siria de donde sopla sobre los árabes el gran viento de la Antigüedad, sino de Persia, de la Bactriana y de la India. En cambio, Europa, por su lado norte, se mantuvo libre de influjos grecorromanos y pudo conservar más tiempo intactas las raíces de su primitivismo.

Los estadios de esta recepción son, en su comienzo, muy similares. La única diferencia inicial —que es, sin duda, importante— radica en que los árabes recibieron la Antigüedad en su aspecto de Imperio Romano de Oriente, y los europeos en su forma de Imperio Romano de Occidente. Esto trajo consigo, por ejemplo, que los árabes pudieran tener muy pronto su Aristóteles, y, en cambio, el Cristianismo suscitador del Islam, fuese el nestoriano y el de los monofisitas, dos perfiles arcaicos de la fe cristiana. En los estadios siguientes la recepción fue poco a poco tomando caracteres más divergentes, hasta que en el siglo XIII cesa entre los árabes, cuya civilización queda reseca y petrificada a fuerza de Corán y de desiertos. Pues los desiertos, que ciñen por Oriente y Sur el mundo islámico, lanzan sobre él periódicamente oleadas de puritanismo asolador. Los beduinos son sus portadores. La última avenida, bien reciente, ha sido la de los wahhabíes del Nechd, que, al concluir

la primera guerra mundial, dirigidos por Ibn Sa'ud, cayeron sobre la Arabia de las ciudades de Meca y Medina[7].

Mi idea, por tanto, es que, al comenzar la llamada Edad Media, germanismo y arabismo son dos cuerpos históricos sobremanera homogéneos por lo que hace a la situación básica de su vida, y que sólo luego, y muy poco a poco, se van diferenciando, hasta llegar en estos últimos siglos a una radical heterogeneidad. La opinión contraria, que es la usual, surgió por generación espontánea, irreflexivamente —cosa tan frecuente en los historiadores—, porque proyectaron sobre aquellos primeros siglos medievales la imagen de extrema heterogeneidad que hoy nos ofrecen ambos grupos de pueblos. Pero esto, a su vez, no habría acontecido si se hubiesen tomado el trabajo de reconstruir analíticamente la estructura básica de la vida humana en la Edad Media. Habrían entonces caído en la cuenta de hasta qué punto fue decisivo en aquel modo de ser hombre, de existir, el hecho de que pueblos de una cultura primitiva viniesen a habitar en un espacio social —el área del Imperio Romano— donde preexistía una civilización llegada al último estadio de su desarrollo y, por lo mismo, de su complicación y su refinamiento. Por fortuna, esta civilización se hallaba ya atrofiada, caduca, y en avanzado proceso de involución, lo cual implica que había perdido gran parte de su ubérrima riqueza, que se había vuelto abreviatura de sí misma. Recuérdese que, por ejemplo, en el orden intelectual, la cultura grecorromana, hacia el siglo v d. C., se ha resumido y reducido a epítomes y enciclopedias o diccionarios. De no haber sido así, el choque —lo que llaman hoy los etnógrafos anglosajones el *clash of cultures*— habría sido excesivo, y sus resultados muy distintos. Los pueblos nuevos se habrían perdido, como en una selva tremenda, en la exuberancia de la vida «clásica». Por fortuna, repito, ésta había sido ya epitomizada *ad usum delfinis*. El delfín era el germano, era el árabe.

Pero ahora viene la advertencia verdaderamente fértil, que pudiera dar la clave para la inteligencia de la Edad Media, y que no he visto nunca formulada. La cultura clásica, aun contraída y esclerosada, significaba un repertorio de formas de vida enormemente más complicadas y más sutiles que las tradicionales en aquellos pueblos invasores. El germano y el árabe no podían entenderlas bien. No sólo por su complicación y sutileza, sino porque habían nacido de raíces que les eran ajenas, inspiradas por experiencias históricas distintas de las suyas. Mas, de otra parte, se les imponían, en algunos órdenes, por razones de utilidad, como en la administración y en todos por razón de su prestigio incomparable. Yo no sé últimamente si cabe decir que el Imperio Romano ha sido el hecho más importante de la historia hasta la fecha actual, pero no creo exorbitante afirmar que lo ha sido su *prestigio*, poder tan tenaz que todavía gravita sobre nosotros.

Esto trajo consigo que, en la base misma de la existencia medieval, se diese una dramática dualidad al encontrarse el germano y el árabe con dos distintos repertorios de formas delante de sí, cada uno de los cuales solicitaba que el hombre hiciese por ellos fluir, como por un cauce, su comportamiento vital. Los modos hereditarios de su

pasado trivial informaron, como no podía menos, su vida cotidiana, pero ésta no es sentida como «vida», por ser pura habitualidad. Cuando, emergiendo de los hábitos en que de puro acostumbrados y mecanizados no reparamos, nos hacemos cuestión de vivir, buscamos lo contrario de la vida habitual, buscamos «vivir como es debido». Por su prestigio, las formas de la existencia grecorromana se presentaban a los pueblos nuevos con el carácter de «vida como es debido», frente a la «vida como es costumbre». Y he aquí por qué la estructura de la vida medieval es tan sorprendente. Es una vida de dos pisos, sin suficiente unidad entre ambos. Hay el estrato de los usos inveterados, y hay el estrato de los comportamientos ejemplares. Aquél es vivido con autenticidad, pero inconscientemente. Este es una serie de afanes imitativos, y la relación entre el hombre y lo que hace no es en él espontánea ni en este sentido sincera; es querer ser otro del que se es. Germanos y árabes se dedican a imitar a griegos y romanos, a intentar «ponerse» sus formas de vida —en la administración, en el derecho, en la concepción del Estado, en ciencia, en poesía[8]—. La religión misma toma en ellos aspectos de conmovedor mimetismo. Ya el islamismo es una imitación del cristianismo *ad usum* del delfín que vivía en el desierto. Pero también el cristianismo del germano es un remedo del de los padres de la Iglesia.

Esta estructura básica de la vida medieval fue la causa de hecho tan sorprendente y monstruoso como el Escolasticismo, es decir, la filosofía que tenazmente cultivaron las Universidades de Occidente durante toda aquella Edad, hecho que espera aún su esclarecimiento, porque no se le ha visto sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El así famosamente llamado es sólo un caso particular de toda una gran categoría histórica, del «escolasticismo» con carácter genérico, que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos. Llamo «escolasticismo» a toda filosofía recibida —frente a la creada—, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adaptada.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las «ideas» creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las «ideas» no es lo que se piensa paladinamente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *soto-piensa* bajo ellas, lo que queda sobredicho al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son, a veces, vivencias de un pueblo formadas durante milenios. Este fondo latente de las «ideas» que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea vida humana auténtica. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las «ideas». Se traslada sólo el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año, lo que en aquel momento inmediatamente es útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de las «ideas», que es su raíz. La planta humana es mucho menos desplazable que la vegetal. Esta es una limitación terrible, pero inexorable, trágica.

Pretender que aquellos frailes de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los

conceptos griegos, la idea de Ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico como el hilo rojo va incluso en todos los cables de la Real Marina inglesa. En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección, y trabaja, no para entender los problemas, lo que las cosas son, sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellas y expresó en ciertos términos. El «término» no es una palabra de la lengua, sino un signo artificial. Por eso no se entiende sin más. Creada en virtud de una definición, hay que llegar a él entendiendo ésta, que, a su vez, está compuesta de términos. De aquí que todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología[9].

Ahora bien, los primeros escolásticos no fueron los monjes de Occidente, sino los árabes de Oriente. Santo Tomás aprende su Aristóteles al través de Avicena y Averroes. Es más, la facción de escolasticismo es aún más pronunciada en toda la civilización islámica que en la de los pueblos medievales europeos. Aún adolescentes, estos pueblos, merced acaso a su componente germánico, poseyeron desde muy pronto un estro creador que los árabes no han tenido nunca, y por ello quedaron detenidos en cuanto acabaron de recibir. Pero lo que aquí importa es subrayar este carácter escolástico común a ambas civilizaciones, y que se origina en la anómala estructura dual de la vida humana durante la Edad Media. No hay, pues, que buscar la causa de ese carácter en presuntas propensiones étnicas. El *etnos* era completamente distinto en uno y otro grupo de pueblos, pero ambos estuvieron sometidos a la presión de una misma básica circunstancia: la de tener que irse haciendo sobre unas glebas ocupadas ya por una magnífica cultura extraña a ellos.

Esta idea de la vida medieval es, ni más ni menos, lo que tiene que ser una idea, a saber, un esquema, una ingente cuadrícula sobre la cual debemos proyectar el hecho de la vida arábigo-andaluza que es este libro del amor urdido por Ibn Hazm. Porque los libros son, en el sentido fuerte de la palabra, acciones de los hombres y no excrecencias botánicas de los arboles ni precipitados atmosféricos. El libro se ocupa del amor, y en una nueva filología, que ya desde hace mucho premedito y postulo, lo primero que reclama ser hecho ante un texto es ponerse uno en claro sobre la cosa de que habla. Es preciso acabar con esa filología puramente verbal que cree haber cumplido su faena refiriendo un texto a otros textos y así hasta el infinito. Exijamos una filología pragmática. Así, ante este viejo libro que se ocupa de la gran faena humana que dicen amor, se debiera comenzar esclareciendo un poco la cosa que éste es. Pero aquí y ahora es ello imposible, no sólo porque nos llevaría muy lejos, y no parece oportuno escribir otra *risala* sobre la que calamizó el buen cordobés, sino porque en nuestro contorno actual hay muchas gentes demasiado convencidas de que el Universo ha sido creado a beneficio de las ursulinas. El tema del amor es *tabú*, como si fuera algo estrambótico, surgido patológicamente en ese Universo que las tales gentes pretenden a su antojo y provecho administrar.

Al asomarnos a este libro, la primera curiosidad que sentimos es averiguar si el

amor fue entre los árabes el mismo afán que es entre nosotros. Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos.

Sin duda hay en el hombre —¡gracias sean dadas a Dios y a Alah!— un repertorio residual de instintos, entre ellos esta sorprendente atracción erótica de un individuo por otro. Esto, claro es, ha existido siempre. Pero es preciso tener en cuenta que los restos de instintos aún activos en el hombre no se dan ni funcionan aislados jamás. Aun el más básico de todos, que es el de conservación, aparece complicado con las más abstrusas creaciones específicamente humanas, como el honor, la fidelidad a una creencia religiosa, la desesperación, que llegan, inclusive, a suspender su funcionamiento. Esta coalescencia de lo natural con lo cultural hace irrecognoscible al instinto, lo convierte en magnitud histórica que nace un día para desaparecer otro, y entremedias sufrir las más hondas modificaciones.

Por malaventura perturba la comprensión de esta realidad, que por ser elemental debía ser resplandeciente, el vicioso e inveterado uso de llamar con la sola palabra «amor» las cosas más dispares. Ejemplo del mismo error es denominar con el vocablo único «poesía» lo que hizo Homero y lo que hacía Verlaine cuando, en efecto, se trata de ocupaciones apenas emparejables. En el caso a que vamos, la situación lingüística es especialmente desdichada, porque en las lenguas romances se llama «amor» a ese repertorio de sentimientos, y esta palabra nos es profundamente ininteligible merced a que arrastra una raíz para nosotros muerta, sin sentido. Nuestras lenguas la tomaron del latín, pero no era una palabra latina. Los romanos la habían, a su vez, recibido del etrusco, que es hoy una lengua desconocida, hermética. Este hecho lingüístico es ya de suyo bastante elocuente, pues ¿qué quiere decir que realidad tan íntima y, al parecer, tan universalmente humana como el ajetreo erótico tuviera que ser nombrada por los romanos con un vocablo forastero? ¿Es que los romanos, antes de ser civilizados por los etruscos, no conocían eso que los etruscos llamaban «amor», y, por tanto, que éste fuera para ellos una «institución» nueva, algo así como un cambio de régimen en la existencia privada? Que algo parecido a esto aconteció queda automáticamente probado por ese hecho lingüístico. Pero entonces se pregunta uno qué diablo sería eso que los etruscos habían inventado y cultivado y refinado y a que dieron, por razones semánticas para nosotros ocultas, el nombre de «amor», llamado a tan ilustre destino. La historia, si se la sabe mirar, está llena de escotillones como éste. Lo que se conoce de la vida etrusca declara suficientemente que el amor fue en aquel pueblo cosa muy distinta de lo que iba a ser para nosotros, y, a lo mejor, cuando a nuestro más férvido y etéreo sentimiento por una mujer le decimos «amor», le estamos, sin saberlo, llamando una cosa fea. Los etruscos fueron uno de los pueblos más sensuales que han existido. Su sensualidad era torva,

exasperada, desesperada. Tuvieron el genio de morir a fuerza de voluptuosidad.

En la página 68 del libro de Ibn Hazm, leemos estos versos:

Te amo con un amor inalterable
mientras tantos amores humanos no son más que espejismos.
Te consagro un amor puro y sin mácula:
en mis entrañas está visiblemente grabado y escrito tu cariño.
Si en mi espíritu hubiese otra cosa que tú,
la arrancaría y desgarraría con mis propias manos.
No quiero de ti otra cosa que amor;
fuera de él no te pido nada.
Si lo consigo, la Tierra entera y la Humanidad
serán para mí como motas de polvo, y los habitantes del país, insectos.

El lector irresponsable, que es el más sólito, patina con los ojos por estas líneas, y cree que se ha enterado, porque no contienen abstrusos signos matemáticos. Pero el buen lector es el que tiene casi constantemente la impresión de que no se ha enterado bien. En efecto, no entendemos suficientemente esos versos porque no sabemos qué quiere decir el autor con la palabra «amor».

No creo que la filología arábiga haya llegado a las pulcritudes y fililíes de hacer el estudio semántico de los vocablos; en este caso, de precisar lo que en el siglo X la sociedad andaluza entendía cuando escuchaba o leía la palabra que traducimos por «amor». Porque, repito, significaba cosa bastante distinta de lo que nosotros entendemos con la nuestra. Baste hacer constar que esos versos van dirigidos a un hombre. Bien sé que también entre nosotros se da con alguna frecuencia el amor homosexual de varón a varón. Pero es incuestionable que en Europa «amor» significa, primaria y substantivamente, algo que del hombre va consignado a la mujer y de la mujer es emitido hacia el hombre. Lo que sea un amor de hombre a hombre o de mujer a mujer no lo entendemos sin más; antes bien, tenemos que practicar una difícil operación de desarticular aquel sentido primario de la palabra e intentar, un poco a ciegas, una rearticulación diferente para figurarnos el erotismo homosexual. Ahora bien, como García Gómez hace constar, en este libro el amor es indiferente a las diferencias sexuales, y esto basta para que debamos representarnos el amor árabe como una realidad de sobra dispar a la que venimos ejerciendo los occidentales. Y tampoco puede decirse que sea similar a la que Platón describe, porque en Platón el amor no es indiferente a los sexos, sino que tiene su sentido primario en el amor de varón a varón. Platón, inversamente a nosotros, no entendía bien lo que pudiera ser un amor de hombre a mujer.

Con todo esto no pretendo sino avivar, del modo más breve posible, la conciencia de que este asunto del amor es sobremanera climatérico, y que no hay un amor natural frente al cual aparecen, por contraste, los amores antinaturales. Bien podían

los que perpetúan la opinión contraria a esta sentencia sentir más noble orgullo por sus creencias, y en vez de escudarse en una supuesta naturaleza que recomienda un amor como natural y rechaza otros como antinaturales, hablar enérgicamente de amores como es debido y amores como no es debido, de lo que es moral y de lo que es inmoral. El amor es, como antes insinué, una *institución*, invento y disciplina humanos, no un primo de la digestión o de la hiperclorhidria.

Este libro de tan bello título[10] comienza con un surtido de nociones «filosóficas» sobre el amor que son puro escolasticismo y podían haber sido enunciadas, siglo y medio más tarde, en un enteco latín por cualquier fraile de Occidente. En las páginas 71 y 72 se tiene ya el que va a ser consuetudinario recuelo de Aristóteles. En la 74 se tropezará con una típica pedantería escolástica. En las 75 y 76 se define la causa del amor recurriendo al otro escolasticismo que es el platónico. Por cierto que en este punto corrige Ibn Hazm a Ibn Dawud, su predecesor en teorizar el erotismo, y la corrección nos permite comprobar el progreso en el conocimiento de Platón que los medios árabes habían hecho durante siglo y medio. Ibn Dawud, en efecto, que pretende ser un platónico, toma grotescamente en serio la explicación humorística del amor que Platón pone en boca del archihumorista Aristófanes, según el cual son las almas en su vida cismundana esferas partidas que, un tiempo y en región transmundana, estaban enterizas.

Pero este trivial escolasticismo sirve sólo de marco donde el andaluz cobija su verdadero tratamiento del tema erótico. Este es nada escolástico. Ibn Hazm espuma recuerdos propios y experiencias ajenas, contados con precisión y energía, directamente. En otros lugares formula, con sorprendente y perspicaz nitidez, análisis de diversas situaciones que el amor trae consigo. Como no es cosa de reproducir aquí trozos del texto que el lector va a recorrer, me limito a hacer una lista de pasajes que me parecen especialmente recomendables: página 86, fina selección de los actos que son señal de que dos están enamorados; página 143, exclusivismo erótico de la mujer frente a la dispersión en que el varón suele vivir y le impide una última concentración en su fervor; página 107, precisión sobre un problema que hoy preocupa tanto —y con razón— a los médicos: la diferente velocidad en el placer, casi normal, en los dos sexos; página 109, influjo de la primera preferencia sobre los amores subsecuentes, que recuerda lo que Descartes nos refiere de sí mismo: cómo amó por vez primera a una bizca y siempre sintió una tendencia a interesarse en mujeres bisojas; página 165, conciencia clara que tiene de ser el amor una de las cosas más penetrantes en el ser humano; página 167, la furtividad, cima del amor: ¡gran verdad!; págs. 174-175, espléndida descripción de la reconciliación entre amantes; página 229, sobre el olvido; página 266, historia del marinero, su miembro y la navaja.

No es posible requerir de Ibn Hazm que nos declare cuáles eran las características del amor andaluz en su tiempo. Ni podía tener sentido histórico, ni pudo compararlo con el amor en otros pueblos. Somos nosotros quienes hemos de perescrutar, en lo

que nos cuenta y en lo que nos define, los rasgos diferenciales en aquella manera de amar. Al pronto nos parece que no hay tal diferencia. Pero lo mismo nos acontece cuando leemos el único libro minucioso y fehaciente que sobre el amor en un pueblo primitivo existe: *La vida sexual de los salvajes*, de Malinowski. Según éste, resultaría que entre los Trobriand, pueblo sumamente primario que vive en una isla próxima a Nueva Guinea, y nosotros apenas habría en el quehacer amoroso más diferencia que ignorar ellos, como todo el Asia, la dulce faena del beso y, en cambio, complacerse en una ocupación para nosotros inusitada, que es morderse las pestañas. Esta aparente, somera identidad es tan excesiva, que nos pone alerta y nos trae a las mentes la advertencia fundamental de que la intimidad humana es fabulosamente rica en su flora y en su fauna, pero, a fuer de intimidad, no puede de suyo manifestarse, sino que está para ello atenida a los gestos y actos corporales. Ahora bien, el teclado de gestos corporales que nuestra intimidad encuentra a su disposición para expresarse es sobremanera limitado, si se compara con la exuberante variedad de las formas vividas por nuestro sentimiento. De aquí que con un mismo gesto tengan que exteriorizarse realidades íntimas sumamente dispares y que todos los amores, contemplados desde lejos, parezcan idénticos.

Pocas faenas me ocasionarían mayor fruición que entrar con la lupa en este libro para intentar, partiendo de lo que nos cuenta y nos comenta, obtener una fórmula diferencial de lo que era el amor para estos árabes refinados del siglo X y lo que es hoy para nosotros. Pero es asunto que reclama demasiado tiempo y demasiado espacio, porque involucra temas —pertenecientes a la relación hombre-mujer— sobre los cuales, aunque parezca mentira, está casi todo por decir.

Si se quiere un ejemplo superlativo de la inatención que sufren estos modos humanos del querer, basta con detenerse un momento en las últimas palabras del período anterior: «lo que es hoy para nosotros el amor». ¿De qué «hoy» se habla ahí? Porque no podemos identificar los enamorados europeos de hace cincuenta años y hoy. El lugar es el mismo, la distancia temporal es bien escasa, y, sin embargo, la diferencia entre el amor de entonces y el de las nuevas generaciones es superlativa. Obsesionadas las gentes por guerras y revoluciones, no han prestado atención al hecho palmario de que en ese breve trecho de tiempo se ha producido el cambio más profundo desde el siglo XII en la figura occidental del amor. En muchas cosas, durante esa breve etapa, se ha roto con la tradición multisecular; pero tal vez en ninguna, y a la chita callando, ha habido corte tan radical como en el estilo de amar. Desde aquel siglo el modo de quererse evoluciona con perfecta continuidad, como un género literario (en cierto modo, lo es), hasta comienzos de siglo. Por ello la relación hombre-mujer atraviesa una época de grave desajuste. Pero no es tema para que entremos ahora en él.

Para enterarse bien de lo que son las cosas hay que andar a porradas con ellas, contrastar unas con otras y, al choqueteo de las comparaciones, vislumbrar lo peculiar de cada una. Así, ahora nos conviene confrontar las maneras del amor que Ibn Hazm

nos descubre —lo que llamaremos el amor andaluz— con las del amor beduino en las tribus que hoy conservan más puro su esencial arabismo y viven en los desiertos sitibundos de la Arabia Oriental, en las cercanías del golfo Pérsico. H. R. P. Dickson publicó en 1949 el libro más detallado que existe sobre la vida de estas tribus. Nacido en Siria y amamantado por una beduina que pertenece a éstas, es, por tal razón, considerado como un miembro de la tribu más autorizada. Pues bien, Dickson nos hace ver cómo en esa región de Arabia —y, en cierta manera, en toda Arabia— el adulterio es desconocido. Verdad es que la facilidad para el divorcio no deja espacio donde aquél se aloje. Por otra parte, la mujer lleva completamente oculta la cabeza toda, y el que pudiera calificarse de su enamorado, más que verla, queda obligado a sospecharla. La mujer entra, pues, en el amor como un ser desconocido, y no es por ello sorprendente que la noche de bodas consista en una lucha feroz entre esposo y esposa, tan feroz que la novia sufre a menudo la fractura de una o más costillas. ¿Cómo puede ser un amor que habrá de moverse entre tales usos? El actual monarca de la mayor porción de Arabia, el gran Ibn Sa'ud, contaba a Dickson que él —puritano, jefe de los puritanos wahhabíes— había tenido hasta la fecha más de cuatrocientas mujeres, pero no había visto jamás la cara de ninguna. No nos es nada fácil un amor sin cara, porque precisamente la cara es el hontanar donde brota el amor como tal. Pues debía haberse atendido con mayor extrañeza al hecho de que la cara, femenina no despierta en el hombre sensualidad, cuando todo el resto del cuerpo femenino, incluso las manos, está siempre en riesgo propincuo de suscitarla. Tal vez los labios dan algún quehacer más allá de la ternura, pero casi siempre secundariamente, cuando ya la sensualidad ha sido disparada por otros territorios erógenos.

Pero la gran cuestión histórica que partiendo de este libro habría menester de atacar es la tan propalada y discutida influencia de los árabes sobre el amor de «cortezia» y, en general, sobre la poesía y la doctrina de los trovadores. Esta cuestión es un avispero sobre el cual nadie ha puesto aún orden.

A fines del siglo XI y comienzos del XII, se inicia en Francia una manera de sentir el hombre a la mujer que no tiene estrictos precedentes ni en la cultura antigua ni en los siglos de la Edad Media anteriores. El hombre se complace en considerar a la mujer como algo superior a él. Se le rinde culto. Se proyecta sobre la relación sentimental entre ambos sexos la idea de «señorío», que en ese mismo tiempo comienza a informar la sociedad. La mujer es «señora» y el hombre su vasallo. La sensualidad, aunque aparece aquí y allá en las trovas, tiene en el conjunto del estilo trovadoresco sólo un carácter errático, como hay que afirmar frente a la insistencia de Briffault en recoger textos arriscados[11]. El sentimiento hacia la mujer que enuncian los trovadores implica distancia. La amada aparece esencialmente situada en la lejanía, y, con frecuencia, en remoto peralte, como la estrella. No está al alcance de la mano y, por tanto, de la caricia. No es algo que se acaricia y de que se goza, sino algo

de que se está dolorosamente separado y que se echa de menos. De aquí que la poesía trovadoresca cultive la quejumbre. El amor se presenta como delicioso dolor, como venturosa herida. Con ejemplar sencillez dirá el trovador Geofffoi Rudal que su amor es «amor de terra de lonh».

Estos caracteres del amor trovadoresco —tiene otros muchos que no puedo aducir aquí— han sido causa de que se quiera ver su origen en una forma de amor cultivada entre los árabes un siglo antes de Ibn Hazm y que suele llamarse el «amor bagdadí». Pero este amor de Bagdad no parece ser más que uno de los efectos producidos en ciertos grupos hipercultivados por la ingestión de platonismo acontecida en aquel siglo. En esos grupos se dio forma a una vieja leyenda que hablaba de una tribu —los ’Udries— en la cual los hombres morían de amor por renunciar al goce de la amada. ¿Es acertada esta interpretación del amor trovadoresco por semejantes formas de extremo ascetismo en el sentido erótico?

Aquí es donde necesitaría quejarme de la manera cómo han sido tratadas todas las cuestiones referentes a la poesía de los siglos XI, XII y XIII. Es evidente que, antes de emparejar el amor «cortez» con otros estilos de amor entre los poetas árabes, convenía precisar bien las facciones de aquél. Si se hubiera practicado esto, habríase visto que el amor «cortez», aun siendo un sentimiento distante, de *saudade* y «echar de menos», *no es por ello un sentimiento que implica renuncia*, antes bien, lo desea todo, pero desde lejos. Esto explica los textos sensuales que Briffault recoge. ¡Quién sabe si la auténtica sensualidad humana no es hija de la distancia, no se forja y fomenta en la lejanía del objeto!

Mas con todo esto no pretendo resolver ningún problema, sino, por el contrario, sugerir hasta qué endiablado punto todo esto lo es. [1]

PRÓLOGO

A

«INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

POR

WILHELM DILTHEY

Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1956.

[A la muerte del autor quedó inconcluso este Prólogo. El parágrafo cuarto parece corresponder a una primera versión del texto. Su redacción data de 1946].

§ 1

TENÍA Dilthey cincuenta años cuando —en 1883— publicó este primer tomo de su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Su vida duró treinta años más; sin embargo, el tomo segundo no apareció nunca. El caso es sorprendente, porque este primer tomo no era, a su vez, más que una introducción al siguiente, donde esas «ciencias del espíritu» iban a lograr su afirmativa fundamentación. Aunque parezca una exageración o una mera figura de retórica, conviene decir que se podría, que tal vez se debería escribir un tomo entero para explicar por qué Dilthey no llegó a escribir nunca ese segundo tomo que hubiera sido su obra plenaria. ¡Cuántas cosas delicadas, precisas, secretas, profundas sobre el destino humano aprendería quien se propusiese componer ese tomo sobre tema tan negativo y como extravagante! La verdad es que no existen apenas libros, si alguno hay, en que se aclare bien, que nos logre hacer entender con un poco de evidencia, por qué alguien ha hecho algo —un libro, un cuadro, una ley, un crimen. Y no me refiero a plenitudes de esclarecimiento que puedan ser utópicas, que superen la capacidad iluminadora del hombre, ni siquiera del hombre actual. Precisamente en el prólogo a una obra de Dilthey es oportuno hacer constar, con un moderado aspaviento de estupefacción, que el hombre no ha tenido nunca verdadero empeño en conocer lo humano o, lo que es igual, que las llamadas «ciencias del espíritu» han solido padecer grave astenia intelectual. Pues bien, para descubrir los procedimientos que nos permitan aclarar por qué los hombres hacen algo que hacen, sería fertilísima contribución estudiar en casos de excepcional ejemplaridad lo inverso: por qué cierto hombre *no* hizo algo. Del mismo modo, la Patología ha ilustrado la Fisiología.

Desde los veintiséis años posee Dilthey la intuición esencial de lo que iba a ser, de lo que debió ser su doctrina. Dedicó su existencia entera, de casi ochenta años, a elaborar esa idea central. Fue superlativamente laborioso. Poseyó con plenitud todas las técnicas instrumentales que tal labor reclamaba. Quedan, pues, excluidas todas las causas triviales que podían quitar interés teórico al hecho de inmaturación que la obra de Dilthey nos hace patente. Podemos admitir inclusive que la faltó agudeza, perspicacia; pero esto sólo podría explicar que la exposición de su gran idea fuese menos luminosa y trasparente de lo que cabe desear. El caso es que Dilthey, durante los treinta años siguientes a la aparición de este tomo, no cesa de publicar estudios parciales en que intenta formular su doctrina tomándola por diversos lados, sin que nunca llegase a lograr la expresión suficiente de ella. Y lo propio acontece con la importante masa de notas que, a veces, son verdaderos tratados, halladas a su muerte y publicadas años después. ¿Cómo puede entenderse semejante falta?

§ 2

Si por tiempo se entiende años cualesquiera de vida que se cuentan con cifras cuyo sentido es puramente numérico, nadie podría decir que Dilthey no tuvo tiempo para madurecer su doctrina. Y, sin embargo, la causa decisiva de que su obra no granase con la debida plenitud, debería ser enunciada diciendo que Dilthey «no tuvo tiempo» para su obra. Porque el tiempo que tuvo no fue uno cualquiera, sino un determinado tiempo histórico, una cierta época de la vida colectiva europea, constituida por vigencias de creencia y pensamiento opuestos a la gran idea entrevista por Dilthey.

Comenzamos a persuadirnos de que en historia la cronología no es, como suele creerse, una *denominatio extrínseca*, sino, por el contrario, lo más sustantiva. La fecha de una realidad humana, sea la que sea, es su atributo más constitutivo. Esto trae consigo que la *cifra* con que se designa la fecha pasa de tener un significado puramente aritmético o, cuando más, astronómico, a convertirse en nombre y noción de una realidad histórica. Cuando este modo de pensar llegue a ser común entre los historiadores, podrá hablarse en serio de que hay una *ciencia* histórica. Entonces, cuando eso pase, haber dicho, como dije un momento hace, que este libro se publicó en 1883 d. d. J. C. y fue escrito en los anteriores por un hombre nacido en 1883 equivaldría, sin más y automáticamente, a haber hecho notoria una cantidad enorme de componentes de este libro, positivos y negativos, antes de haber leído una sola línea de él. Cada fecha histórica es el nombre técnico y la abreviatura conceptual —en suma, la definición— de una figura general de la vida constituida por el repertorio de vigencias o usos verbales, intelectuales, morales, etcétera, que «reinan» en una determinada sociedad. El individuo humano, al nacer, va observando todas esas formas de vida: asimila la mayor parte, repele otras. El resultado es que, en uno u otro caso, queda constituido positiva o negativamente por esos modos de ser hombre que estaba ahí antes de su nacimiento. Esto trae consigo una extraña condición de la persona humana que podemos llamar su esencial preexistencia. Lo que un hombre o una obra del hombre es no empieza con su existencia, sino que en su mayor porción precede a ésta. Se halla preformado en la colectividad donde comienza a vivir. Este precederse en gran parte a sí mismo, este ser antes de ser, da a la condición del hombre un carácter de inexorable *continuidad*. Ningún hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre *continúa* lo humano que ya existía. Esa *continuación* puede indiferentemente ser positiva o negativa, puede consistir en aceptar las vigencias preexistentes o en rechazarlas; en ambos casos el *a priori* histórico que es la época, que es su tiempo, actúa en él y le constituye. Como dice el proverbio árabe, «un hombre se parece más a su tiempo que a su padre». Mas, por lo mismo, importa mucho determinar qué es lo que cada hombre hace por sí y originalmente con esa humanidad que recibe, precisar la

ecuación entre su hacer personalísimo y el canon vigente en su tiempo.

La idea de explicar el hombre por su *milieu* no tiene nada que ver con lo que acabo de decir. En esa idea, que es de inspiración naturalista, se trata de transportar a la historia la óptica del botánico y el zoólogo. El *milieu* representa una ley como las físicas, de la cual se deriva el individuo como un caso particular de ella. Baste notar que en esa doctrina la relación entre el individuo y su contorno social sólo puede ser positiva: aquél aparece como producto de éste. Pero en la doctrina de la preexistencia parcial de la persona humana, el individuo no es producto de su contorno social, sino que, tanto al aceptar las presiones usuales de éste como al oponerse a ellas, tanto al recibir como al innovar, es agente y responsable del ser que va siendo. Por eso, la relación de cada hombre con su tiempo es siempre dramática, aunque este dramatismo adopte a veces suaves apariencias de flotar en la época, de ser llevado blandamente por ella. Pero la tesis aquí sugerida manifiesta mejor su distancia de la teoría del *milieu* y su fertilidad esclarecedora en los casos de acusado negativísimo, al mostrar cómo un hombre al oponerse a su tiempo pertenece a él y lo lleva dentro.

Dilthey es, en efecto, un ejemplo de incoincidencia con su tiempo que merecería especialísima atención. Se le ve toda su vida, a la vez, arrastrado por las corrientes de la época y bogando en contra de ellas. Por esta razón, en su larga vida, y a pesar de modificar una y otra vez el arsenal de conceptos con que quiere *decir* su visión, avanzó muy poco sobre lo descubierto ya en su juventud. En la ecuación de sincronismo y anacronismo que es toda vida humana representa una fórmula bastante insólita. Radicalmente opuesto a su tiempo en lo nuclear de su idea, es de una debilidad y sugestionabilidad extremas en todo lo demás. Ello causó la asfixia del germen genial. Dilthey «no tuvo tiempo» para hacer su obra porque el tiempo que tuvo fue un puro contratiempo.

§ 3

Dilthey comenzó siendo un historiador. No dejó de serlo nunca. Ya veremos si, últimamente, fue otra cosa, porque tal vez en ello está la razón de su balbuciente filosofar y la caquexia relativa de su obra dogmática.

En Dilthey, la vocación de historiar adquiere una intensidad peculiar —a saber, la de sentir la historia como una forma de conocimiento más «racional» de lo que hasta entonces había sido. El hecho mismo de haber convivido con los más grandes historiadores y filólogos del siglo XIX debió de hiperestesiarle para percibir todo lo que hay de irresponsable y de opaco a la intelección en la historia y ciencias afines. Porque, en efecto, diríase que el historiador se ha propuesto no querer entender nada de las cosas que nos cuenta. Y pasma que habiéndose escrito en el siglo V a. d. J. C. la obra de Tucídides, que es pura perspicacia, que parece una gota llena toda de luz, de

lucidez, y que de la primera frase a la última va inspirada por el afán de comprender, veinticuatro siglos después no exista todavía un solo libro de historia que pueda ponerse en las manos de nadie diciéndole: ¡He ahí lo que es historia[12]!.

Pero en la historia intervienen, de uno u otro modo, varias ciencias que no se presentaban con el carácter de disciplinas históricas: la Retórica y Poética, la Ética, la teoría o filosofía del derecho, la Economía política, la Sociología, la Hermenéutica, el estudio de las Religiones. Todas estas ciencias vienen a coalescencia con la historia por razón de su tema. Este tema es humano, tal o cual modo de comportamiento humano: el decir persuasivo y el lindo decir, la alabanza de un acto llamándole bueno y la reprobación que significa llamarle malo, la sentencia del juez y el hecho de la autoridad o mando, el certero negociar y los trajines de administrar la riqueza pública, los efectos de la convivencia humana, los esfuerzos por entender un texto en que alguien expresó un pensamiento, la plegaria y los ritos de culto a un Dios.

Todo este conjunto enorme de labor teórica se ha llamado en Alemania «ciencias del espíritu» o «culturales», y en Francia, «ciencias morales y políticas». Estas denominaciones son de las más desdichadas entre los nombres de las disciplinas científicas, que, por caso curioso, no han tenido nunca buena suerte al ser nombradas[13]. Yo he propuesto que se las llame sencillamente «humanidades». Basta para ello ampliar el significado que la palabra tuvo en los estudios medievales y renacentistas y advertir que esta ampliación no hace sino instalar el término en el más propio y natural sentido de su acepción vulgar.

Desde 1870 había comenzado la furia de las teorías del conocimiento en sus dos formas: positivista[14] y trascendental o neo-kantiana. La ruina de la metafísica no había dejado a los hombres de Occidente más que los fragmentos de Mundo construidos por las ciencias desde sus puntos de vista rigorosos, pero, a la vez, parciales y secundarios. Los problemas radicales y primordiales que habían ocupado siempre a la filosofía tuvieron que concentrarse y disfrazarse en la forma de teoría del conocimiento, cuya misión era dar un fundamento último a las ciencias. Pero el temperamento filosófico, incitado siempre por el «principio de la razón suficiente», sí se siente obligado a poner en su contingente pluralidad una articulación y, bajo su conjunto, un cimiento decisivo.

Esto hizo Kant con las ciencias físico-matemáticas y biológicas. El positivismo posterior aprovechó no poco de la profunda faena realizada por Kant, y, en cierto modo, la trivializó y popularizó[15].

Pero las Humanidades, que entretanto habían crecido gigantescamente, se hallaban en grave desamparo filosófico. Su forma de conocimiento tiene la peculiaridad, frente al conocimiento naturalista, de no llevar a consecuencias directa y claramente útiles. Por otra parte, es un conocimiento estricto, pero no exacto. Además, no benefician de la preparación analítica que la ontología había proporcionado desde siglos y siglos a la investigación de la naturaleza. La física moderna no debe olvidar, por ejemplo, que en el siglo v estaban ya ahí Leucipo y

Demócrito. Todos estos motivos dan a las disciplinas humanistas una fisonomía equívoca en cuanto ciencias.

Las físico-matemáticas y biológicas vivían, desde hace dos siglos, seguras de sí mismas por la claridad y eficiencia de sus métodos, que les permitían caminar siempre adelante, de triunfo en triunfo, sin echar de menos fundamentos más firmes para su existencia. Flotaban como islas ingrávidas en el océano del pensamiento, distantes las unas de las otras y moviéndose cada cual según su propia deriva. Es un hecho que esto ha podido acontecer sin grave daño durante todo ese tiempo, pero claro es que implicaba grave miopía en matemáticos y físicos. Porque sin una reflexión de carácter radical y, por tanto, filosófica, no podían tener una conciencia clara ni de qué era en definitiva lo que estaban haciendo ni qué carácter de realidad tenían esos pedazos de mundo que eran resultado de su teoría. Merced a ello, tanto el conocimiento matemático como el físico iban secretamente transformándose, sin que los investigadores lo percibieran, hasta dar, un cuarto de siglo hace, en lo que se ha llamado la «crisis de los fundamentos» en la lógica-matemática y en la física. No voy ahora a referirme a los problemas que esa «crisis» ha planteado. Me basta aludir a lo más grueso y estupefaciente: el simple hecho de que durante los últimos años —antes, claro está, de la guerra— las revistas especiales como *Natur* y *Die Naturwissenschaften* publicasen artículo tras artículo en que los físicos se preguntaban unos a otros de qué hablaba la nueva teoría física, si lo en ella enunciado tenía sentido o no, y si tenía, y cómo, que ver con la realidad. Si a esto se añade que uno de los lógico-matemáticos de más penetrante influencia en los últimos tiempos, el holandés Brouwer, llama a la venerable lógica «la *soi-disant* Lógica», es suficiente para que el lector reciba el *choc* adecuado y entre en sospecha de que algo muy grave acontece en los senos profundos de las ciencias ejemplares.

Hacia 1883, la situación de éstas era bien distinta. Atravesaban la época de mayor poderío sobre la vida intelectual que nunca han gozado. La actitud mental que ellas representan y la idea de lo real que va implícita en sus métodos eran consideradas como la norma vigente.

§ 4

Partamos de esto como de una hipótesis: Dilthey vino al mundo con radical vocación de historiador. Pero una vocación no puede adecuadamente denominarse con un término general, porque la vocación no es nada genérico, sino singularísimo, ultraconcreto, como la persona. Esta es la diferencia entre vocación y profesión. Las profesiones son realidades que pertenecen a la «vida colectiva». Y todo lo colectivo es, en efecto, genérico, típico, estereotipado. Las profesiones son figuras tópicas de vida que encontramos establecidas en nuestro contorno social. Podemos ejercerlas sin

vocación para ellas, y entonces nos limitamos a repetir en nuestro comportamiento el repertorio de conductas que su figura tópica propone. Somos *el* médico cualquiera, *el* historiador cualquiera.

Pero la auténtica vocación no coincide nunca con la profesión, sino que consiste en una interpretación original de ésta. Decir, pues, de Dilthey que era de vocación historiador no es sino comenzar a decir cuál fue su vocación. Todo historiador que lo es de verdad va desde luego a la historia con una idea de ésta que le es propia.

En 1875 publica Dilthey su ensayo «Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado», que viene a ser como el programa para toda su vida laboriosa. ¿En qué va a consistir esa labor? Dilthey la llama «investigación histórica consentido filosófico». La expresión, como tantas veces en Dilthey, es desafortunada y, por lo pronto, la entendemos al revés. El «filosófico» nos aparece como algo que va a superponerse a la «investigación histórica» y lo que presumimos toma el aspecto de la equívoca faena que suele llamarse «filosofía de la historia». Ahora bien, la «filosofía de la historia» si fuera algo sería filosofía y no historia. Nuestra hipótesis de que Dilthey fue vocacionalmente historiador quedaría *a limine* invalidada. Pero a continuación leemos lo siguiente: «Un procedimiento de esta especie es directamente opuesto al que consiste en someter a presión la materia ya artísticamente agrupada por el historiador a fin de extraerle su quintaesencia o bien en mezclarla con cualesquiera verdades filosóficas para obtener un nuevo producto —la filosofía de la historia. Esta es una nueva suerte de alquimia o piedra filosofal. No; el filósofo tiene que ejecutar por sí mismo las operaciones del historiador sobre la materia bruta de los residuos históricos. Tiene que ser, a la vez, historiador[16]».

Eso es ya otra cosa, completamente otra cosa. Se trata de historia y nada más que de historia. Pero de una historia que llega a ser sí misma, que logra su plenitud como obra de conocimiento.

Dilthey vivió su juventud entre gigantes —los más grandes historiadores y filólogos. Conoce a Niebuhr, a Ranke, a Treitschke, a Mommsem, a Böck, a Jacobo Grimm. A estos nombres habría que agregar bastantes otros de talla nada inferior. El gigantismo de esas figuras no es arbitrario. Aunque midiésemos sólo su fabulosa capacidad de trabajo y el tamaño natural de su producción, nos encontraríamos con lo hercúleo. Juntos representan uno de los cuatro o cinco grandes movimientos intelectuales que ha habido en la humanidad. En él quedaron los estudios históricos —la ocupación del hombre con el pasado humano— puestos *en forma*; se entiende, en forma de ciencia, de juicio rigoroso y seguro de sí mismo. Hasta entonces habían seguido confinados en la modalidad humanística que podemos designar como «erudición y coleccionismo». En poco tiempo —dos, tres generaciones— aquellos hombres elaboraron casi en perfección la mayor parte de las ciencias instrumentales históricas: lingüística, crítica de las fuentes o heurística, Paleografía, Diplomática, etc[17].. Dilthey se sintió siempre perteneciente a esa galaxia de conquistadores del pretérito. En los varios lugares de sus escritos donde alude a la iniciación de su vida,

se le ve lleno de respeto y de orgullo alistarse en aquel esforzado tropel de investigadores. Tiene clarísima conciencia del paso decisivo que su labor representa. Pero, a la vez y por lo mismo, se siente como continuador de esa obra inmensa. Mas continuar es, a la vez, conservar y superar. Dilthey se hace perfectamente cargo de que toda la laboriosidad, rigor, ingenio, perspicacia de aquellos hombres no habían bastado para constituir la historia en modo plenario de ciencia.

La cuestión es clara y de sobra evidente. Las disciplinas instrumentales de la historia creadas en esas dos generaciones son auténticas ciencias. Pero la finalidad de ellas, su resultado científico se reduce a obtener datos estrictos, fehacientes para la historia. En los datos aparecen los hechos históricos, pero los hechos históricos no son la ciencia histórica. Los hechos no son nunca ciencia, sino empiria. La ciencia es teoría, y ésta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos, en un esfuerzo para lograr que los hechos dejen de ser simples hechos, encerrados cada uno dentro de sí mismo, aislado de los demás, abrupto. El hecho es lo irracional, lo ininteligible. La mente siente una extraña angustia y como asfixia ante el mero hecho que la obliga a reaccionar movilizando sus funciones conectivas. Esta angustia mental ante el puro hecho es la que se ha llamado «principio de la razón suficiente», que es el auténtico principio del conocimiento y que no tiene carácter de norma sino de efectivo impulso en que el conocer, como ocupación humana, *principia*[18]. Del nudo hecho hay que dar la razón —λογον διδοναι, como decía Platón—, buscarle su *ratio* o fundamento. Nunca, a decir la verdad, se ha aclarado de modo satisfactorio por qué el hombre es tan irremediablemente fundador, fundamentador; por qué lo ha sido siempre, aun antes de haber aprendido a fundar *lógicamente*. El mito más primitivo es, no menos que la teoría, aunque de otra manera, una acción «fundamental[19]».

La ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un «sentido». Entonces se le entiende. El «sentido» es la materia inteligible.



Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1957.

ADVERTENCIA

Esta «Advertencia» se ha reproducido al frente de todas las ediciones de obras póstumas.

LAS Obras inéditas de José Ortega y Gasset *se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabajo de sus numerosos discípulos. Eos escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea, y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.*

La Editorial REVISTA DE OCCIDENTE.

NOTA PRELIMINAR

DESDE *una nota que llevaba el estudio* Historia como sistema[20], *y en reiteradas ocasiones posteriores, anunciaba Ortega la aparición de un libro suyo que albergaría su doctrina sociológica bajo el título de* El hombre y la gente. *En rigor, fue en* 1934, *en una conferencia dada en Valladolid con el mismo título, cuando por primera vez expuso públicamente su idea de los «usos» como constitutivos de lo social. (Aparte de sus cursos universitarios, especialmente, un reducido seminario en la Universidad de Madrid, sobre «Estructura de la vida histórica y social») Y más tarde, su labor pública bajo ese título fue activa. En Buenos Aires, dos cursillos sucesivos de seis y cuatro lecciones; en Madrid, en el Instituto de Humanidades por él organizado, un curso de doce; dos cursillos en Alemania, en Munich y Hamburgo, y un último en Suiza, los tres de cuatro lecciones. Los textos de todos ellos ofrecen exposiciones distintas de su pensamiento en torno a los principios de una nueva sociología. Sin embargo, nuestra tarea ha sido simple, pues Ortega tenía preparada la edición del presente volumen, con vistas a su versión y edición simultánea en Alemania, Holanda y Estados Unidos. En líneas generales el autor ha conservado el texto que preparó para el curso profesado en 1949-jo en el Instituto de Humanidades, incluyendo nuevos desarrollos en algunas cuestiones. Hemos anexionado en nota al pie de página algunos párrafos que parecían omitidos.*

El texto no alcanza la totalidad del índice previsto, y la muerte sorprendió al autor cuando laboraba en los últimos capítulos. En ulteriores ediciones, cuando todos sus escritos inéditos se hallen publicados, agregaremos a los epígrafes vacantes —que damos en Apéndice— las oportunas referencias al resto de su obra en la que esos temas hallan un suficiente desarrollo.

Las cuestiones fundamentales se hallan tratadas en este volumen, el cual, ciertamente, sitúa el urgente e inundatorio problema que hoy plantean los temas sociológicos en un nivel de esclarecedor radicalismo no alcanzado por ninguna otra filosofía.

LOS COMPILADORES.

[ABREVIATURA][21]

AL reanudar ahora las «Lecciones sobre el hombre y la gente», dadas la primavera pasada, se hace imprescindible tener claro y presente lo que en aquéllas se logró. A fin de descargar las cuatro lecciones que el ciclo de este año comporta, del resumen inevitable en que los conceptos obtenidos y aclarados en la serie anterior renovasen su presencia en la mente de los que van a escucharme y poder desde luego proceder a nuevos temas de mi doctrina sociológica, he creído que fuera bueno concentrar en estas páginas lo más inexcusable.

Partí de afirmar que buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar, y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc. —es decir, las cosas de que más se habla desde hace cuarenta años—, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio.

Se hace urgente poner, de verdad, en claro lo que es sociedad, sin lo cual ninguna de las nociones antedichas puede poseer clara sustancia. Pero no es posible obtener una visión luminosa, evidente de lo que es sociedad si previamente no se está en claro sobre sus síntomas, sobre cuáles son los hechos sociales en que la sociedad se manifiesta y en que consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social.

Pero no está dicho que lo social sea una realidad peculiar. Podría acaecer que fuese sólo una combinación o resultado de otras realidades, como los cuerpos no son «en realidad» más que combinaciones de moléculas y éstas de átomos. Si, como se ha creído casi siempre —y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII —, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, «se reúnen en sociedad»; por lo tanto, si la sociedad no es más que una «asociación», la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una

sociología. Bastará con estudiar al individuo.

Ahora bien, la cuestión de si algo es o no, propia y últimamente, realidad sólo puede resolverse con los medios radicales del análisis y la técnica filosóficos.

Se trata, pues, de averiguar si en el repertorio de las realidades auténticas —esto es, de cuanto no es ya reductible a alguna otra realidad— hay algo que corresponda a eso que vagamente llamamos «hechos sociales».

Para eso tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de e irreductible a todo lo demás.

En el área de nuestra vida —prescindiendo del problema trascendente que es Dios — hallamos minerales, vegetales, animales y los otros hombres, realidades irreductibles entre sí y, por tanto, auténticas. Lo social nos aparece adscrito sólo a los hombres. Se habla también de sociedades animales —la colmena, el hormiguero, la termitera, el rebaño—, pero sin entrar en más consideraciones, basta la de que el hombre, como realidad, no ha podido ser reducido a la realidad animal para que no podamos, por lo pronto al menos, considerar como sinónima la palabra sociedad cuando hablamos de «sociedad humana» y de «sociedad animal». Por tanto:

1.º Lo social consiste en acciones o comportamientos humanos— es un hecho de la vida humana. Pero la vida humana es siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia —lo que solemos llamar mundo— sin seguridad de existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo —material o mentalmente— para asegurar esa existencia. El conjunto de esos haceres, acciones o comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal. Esto quiere decir:

a) que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa;

b) por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo*;

c) en toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es *responsable* de ella;

d) consecuencia de lo anterior es que mi humana vida que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad*. Mi dolor de muelas *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo yo *solo* o yo en mi soledad.

Mas el hecho social no es un comportamiento de nuestra vida humana como

soledad, sino que aparece en tanto en cuanto estamos en relación con otros hombres. No es, pues, vida humana en sentido estricto y primario; es

2.^{0} lo social un hecho, no de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre dos vidas individuales. Lo que llamamos padres e hijos, amantes, amigos, por ejemplo, son formas del convivir. En ella se trata siempre de que un individuo, como tal —por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende—, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres. El padre, como individuo determinado que es, se dirige a su hijo, que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos hechos sociales. Forman lo que debiera llamarse «compañía o comunicación» —*un mundo de relaciones interindividuales*.

Pero analícese toda otra serie de hechos humanos, como el saludo, como la acción del vigilante que nos impide en cierto momento atravesar la calle. En ellos, la acción —dar la mano, el acto de cortar nuestro paso el vigilante— no la hace el hombre porque se le haya ocurrido a él, ni espontáneamente, es decir, siendo él responsable de ella; ni va dirigida a otro, hombre por ser tal individuo determinado. Hace el hombre eso sin su original voluntad y a menudo contra su voluntad. Además —en el caso del saludo está bien claro—, lo que hacemos, dar la mano, no lo entendemos, no tiene sentido para nosotros, no sabemos por qué es eso y no otra cosa lo que hay que hacer cuando encontramos un conocido. Estas acciones no tienen, pues, su origen en nosotros: somos de ellas meros ejecutores, como el gramófono canta su disco, como el autómata practica sus movimientos mecánicos.

¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? Damos la mano al encontrar a un conocido porque eso es lo que *se hace*. El vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido ni por cuenta suya, sino porque *está mandado* así. Pero ¿quién es el sujeto originario y responsable de lo que se hace? La gente, los demás, «todos», la colectividad, la sociedad— es decir: *nadie determinado*.

He aquí, pues, acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos y con frecuencia ni siquiera los entiende.

Aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, indeterminable, que es «todos» y es «nadie», y que llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Esos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia.

Lo que pensamos o decimos porque *se* dice; lo que hacemos porque *se* hace, suele llamarse uso.

Los hechos sociales constitutivos son usos.

Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por… la sociedad.

Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1.º Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2.º Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3.º Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales.

Durkheim, hacia 1890, entrevió los rasgos 1.º y 3.0 como constitutivos del hecho social, pero ni logró acabar de verlos bien ni empezó siquiera a pensarlos. Baste decir que no sólo no vio el rasgo 2.°, sino que creyó todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística «conciencia social» o «alma colectiva». Además, no advirtió que consiste en usos ni lo que es el uso. Ahora bien, la irracionalidad es la nota decisiva. Cuando se la ha entendido bien se cae en la cuenta de que los otros dos caracteres —ser presión sobre el individuo y ser exterior a éste o extraindividuales— casi sólo coinciden en el vocablo con lo que Durkheim percibió. De todas suertes, sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social.

Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y como la «vida social o colectiva» consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza, y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un «alma colectiva». La sociedad, la colectividad es la gran desalmada —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame «mundo» social. No es, en efecto, tanto «humanidad» como «elemento inhumano» en que la persona se encuentra.

La sociedad, sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres.

Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1.° Son pautas del comportamiento que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales

determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2.º Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones —de ideas, de normas, de técnicas— obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

3.º Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.

I. ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACIÓN[22]

SE trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable, pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

Una de esas precauciones, humilde —repito—, pero imprescindible, si se quiere que un pueblo atraviese indemne estos tiempos atroces, consiste en lograr que un número suficiente de personas en él, se den bien cuenta de hasta qué punto todas esas ideas —llamémoslas así—, todas esas ideas en torno a las cuales se habla, se combate, se discute y se trucida son grotescamente confusas y superlativamente vagas.

Se habla, se habla de todas esas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva. Porque hablar trae siempre algunas consecuencias y como de los susodichos temas se ha dado en hablar mucho —desde hace años, casi no se habla ni se deja hablar de otra cosa—, las consecuencias de estas habladurías son, evidentemente, graves.

Una de las desdichas mayores del tiempo es la aguda incongruencia entre la importancia que al presente tienen todas esas cuestiones y la tosquedad y confusión de los conceptos sobre las mismas que esos vocablos representan.

Nótese que todas esas ideas —ley, derecho, estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etc.—, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos. Ahora bien; confesémoslo o no, todos, en nuestro fondo insobornable, tenemos la conciencia de no poseer sobre esas cuestiones sino nociones vagarosas, imprecisas, necias o turbias. Pues, por desgracia, la tosquedad y confusión respecto a materia tal no existe sólo en el vulgo, sino también en los hombres de ciencia, hasta el punto de que no es posible dirigir al profano hacia ninguna publicación donde pueda, de verdad, rectificar y pulir sus conceptos sociológicos.

No olvidaré nunca la sorpresa teñida de vergüenza y de escándalo que sentí cuando, hace muchos años, consciente de mi ignorancia sobre este tema, acudí lleno de ilusión, desplegadas todas las velas de la esperanza, a los libros de sociología, y me encontré con una cosa increíble, a saber: que los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad. Más aún: no sólo no logran darnos una noción precisa de qué es lo social, de qué es la sociedad, sino que, al leer esos libros, descubrimos que sus autores —los señores sociólogos— ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste. Inclusive, en trabajos que por su título parecen enunciar que van a ocuparse a fondo del asunto, vemos luego que lo eluden —diríamos— concienzudamente. Pasan sobre estos fenómenos —repito, preliminares e inexcusables— como sobre ascuas, y, salvo alguna excepción, aun ella sumamente parcial —como Durkheim—, les vemos lanzarse con envidiable audacia a opinar sobre los temas más terriblemente concretos de la humana convivencia.

Yo no puedo, claro está, demostrar ahora esto, porque intento tal consumiría mucho tiempo del escaso que tenemos a nuestra disposición. Básteme hacer esta simple observación estadística que me parece ser un colmo.

Primero: Las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar un página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *sociedad*.

Segundo: El libro en que esta ciencia o pseudociencia celebra su primer triunfo sobre el horizonte intelectual —los *Principios de sociología*, de Spencer, publicados entre 1876 y 1896— no contará menos de 2500 páginas. No creo que llegan a cincuenta las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa.

En fin, hace pocos años ha aparecido el libro de Bergson —por lo demás encantador— titulado *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Bajo este título

hidráulico, que por sí mismo es ya un paisaje, se esconde un tratado de sociología de 350 páginas, donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las cuales especula. Salimos de su lectura, eso sí, como de una selva, cubiertos de hormigas y envueltos en el vuelo estremecido de las abejas, porque el autor todo lo que hace para esclarecernos sobre la extraña realidad de las sociedades humanas es referirnos al hormiguero y a la colmena, a las presuntas sociedades animales, de las cuales —por supuesto— sabemos menos que de la nuestra.

No es esto decir, ni mucho menos, que en estas obras, como en algunas otras, falten entrevisiones, a veces geniales, de ciertos problemas sociológicos. Pero, careciendo de evidencia en lo elemental, esos aciertos quedan secretos y herméticos, inasequibles para el lector normal. Para aprovecharlos, tendríamos que hacer lo que sus autores no hicieron: intentar traer bien a luz esos fenómenos preliminares y elementales, esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad. Porque sus autores no lo hicieron, llegan como ciegos geniales a palpar ciertas realidades —yo diría, a tropezar con ellas—; pero no logran verlas, y mucho menos esclarecérnoslas. De modo que nuestro trato con ellos viene a ser el diálogo del ciego con el tullido:

—¿Cómo anda usted, buen hombre? —pregunta el ciego al tullido—. Y el tullido responde al ciego:

—Como usted ve, amigo…

Si esto pasa con los maestros del pensamiento sociológico, mal puede extrañarnos que las gentes en la plaza pública vociferen en torno a estas cuestiones. Cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: *dicen* en superlativo, esto es, gritan. Y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza* —decía Leonardo—. Donde se grita no hay buen conocimiento.

He aquí cómo la ineptitud de la sociología, llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo. La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos; y por eso los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan.

Si esto es así, ¿no les parece a ustedes que sería una de las mejores maneras de no perder por completo el tiempo durante estos ratos que vamos a pasar juntos, dedicarnos a aclararnos un poco qué es lo social, qué es la sociedad? Muchos saben muy poco o no saben nada del asunto. Yo, por mi parte, no estoy seguro de que no me acontezca lo mismo. ¿Por qué no juntar nuestras ignorancias? ¿Por qué no formar una sociedad anónima, con un buen capital de ignorancia, y lanzarnos a la empresa, sin pedantería o con la menor dosis de ella posible, pero con vivo afán de ver claro, con alegría intelectual —una virtud que empezaba a perderse en Europa—, con esa alegría que suscita en nosotros la esperanza de que súbitamente vamos a llenarnos de evidencias?

Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.

Son muy pocos los pueblos que a estas horas —y me refiero a antes de estallar esta guerra tan torva, que extrañamente nace como no queriendo acabar de nacer—; son muy pocos —digo— los pueblos que en el último tiempo gozaban ya de tranquilidad de horizonte que permite escoger de verdad, recogerse en la reflexión. Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo.

En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos. El pájaro y el crustáceo son formas de vida demasiado distantes de la nuestra para que, al confrontarnos con ellos, percibamos otra cosa que diferencias gruesas, abstractas, vagas de puro excesivas. Pero el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles.

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará en ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablescas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso, al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*.

Contemplando este destino de inquietud sin descanso, llega un momento en que nos decimos: «¡qué trabajo!» Con lo cual enunciamos con plena ingenuidad, sin darnos formalmente cuenta de ello, la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal. Porque esa expresión dice que sentimos una extraña fatiga, una fatiga gratuita, suscitada por el simple anticipo imaginario de que tuviésemos que vivir como ellos, perpetuamente acosados por el contorno y en tensa atención hacia él. Pues, qué, ¿por ventura el hombre no se halla, lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por

vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical —incomprensible zoológicamente—, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas.

Con palabras, que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esa operación: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo, y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*.

Nótese que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta facultad con romántico y amanerado *dandysmo*, cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: «¡En cualquiera parte, con tal que sea fuera del mundo!» Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera*, que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *si mismo*, que está constituido principalmente por ideas.

Porque las ideas poseen la extravagantísima condición de que no están en ningún sitio del mundo, que están fuera de todos los lugares; aunque simbólicamente las alojemos en nuestra cabeza, como los griegos de Homero las alojaban en el corazón, y los prehoméricos las situaban en el diafragma o en el hígado. Todos estos cambios de domicilio simbólico que hacemos padecer a las ideas coinciden siempre en colocarlas en una víscera; esto es, en una entraña, esto es, en lo más interior del cuerpo, bien que, el *dentro* del cuerpo, es siempre un dentro meramente relativo. De esa manera damos una expresión materializada —ya que no podamos otra— a nuestra sospecha de que las ideas no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad; sino de que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior.

He aquí por qué el animal tiene que estar siempre atento a lo que pasa fuera de él, a las cosas en torno. Porque, aunque éstas menguasen sus peligros y sus incitaciones, el animal tiene que seguir siendo regido por ellas, por lo de fuera, por lo *otro* que él; porque no puede meterse *dentro de sí*, ya que no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar.

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando

deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continúa en parte en el hombre primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilia —a veces, terrible, indomable— que aqueja a los hombres de intensa vida interior. No hace muchos años, mi grande amigo Scheler —una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo, que vivía en incesante irradiación de ideas—, se murió de no poder dormir.

Pero bien entendido —y con esto topamos por vez primera algo que reiteradamente va a aparecérsenos en casi todos los rincones y los recodos de este curso, si bien cada vez en estratos más hondos y en virtud de razones más precisas y eficaces—, las que ahora doy no son ni lo uno ni lo otro; bien entendido, que esas dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. Me importa subrayar esto para aquellos que se ocupan de filosofía: no son dones hechos al hombre. *Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre*. Todo tiene que hacérselo él.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con su plan de campaña —, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario, lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad —cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las Ideas[23].

Me parece que al presente podemos representarnos, siquiera sea en vago esquematismo, cuál ha sido la trayectoria humana mirada bajo este ángulo. Hagámoslo en un texto condensado, que nos sirva a la par como resumen y recordatorio de todo lo anterior.

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar «el ser de las cosas». Se trata, por lo pronto, de una idea tosquísima sobre el mundo, pero que permite esbozar un primer plan de defensa, una conducta preconcebida. Mas, ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración, ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este hombre primigenio de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco —nada más que un poco— su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo.

El padre Schevesta, explorador y misionero, que ha sido el primer etnógrafo especializado en el estudio de los pigmeos, probablemente la variedad de hombres más antigua que se conoce, y a la que ha ido a buscar en las selvas tropicales más recónditas —el padre Schevesta, que ignora por completo la doctrina ahora expuesta por mí y se limita a describir lo que ve, dice en su última obra, de 1932, sobre los enanos del Congo[24]:

«Les falta por completo el poder de concentrarse. Están siempre absorbidos por las impresiones exteriores, cuya continua mutación les impide recogerse en sí mismos, lo que es condición inexcusable para todo aprendizaje. Sentarles en el banco de una escuela sería para estos hombrecillos un tormento insoportable. De modo que la labor del misionero y del maestro se hace sumamente difícil».

Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima transformación en su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos… y así sucesivamente.

Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la

historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración*. 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikòs bíos* de los griegos, la *theoría*. 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *praxis*.

Según esto, *no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura*.

El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que el *pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación.

Si esta pertinaz doctrina fuese válida resultaría que, como el pez puede —desde luego— nadar, pudo el hombre —desde luego y sin más— pensar. Noción tal nos ciega deplorablemente para percibir el dramatismo peculiar, el dramatismo único que constituye la condición misma del hombre. Porque si por un momento, para entendernos en este instante, admitimos la idea tradicional de que sea el pensamiento la característica del hombre —recuerden el *hombre, animal racional*—, de suerte que ser hombre equivaliese —como nuestro genial padre Descartes pretendía— a ser *cosa pensante*, tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez para siempre de *pensamiento*, al poseerlo con la seguridad que se posee una cualidad constitutiva e inalienable, estaría seguro de ser hombre como el pez está seguro —en efecto— de ser pez. Ahora bien; éste es un error formidable y fatal. El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que, a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez.

Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es —una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla—, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado —ni mucho menos— terminar esa elaboración. No sólo no fue dado el pensamiento, desde luego, al hombre, sino que, aun a estas alturas de la historia, sólo ha logrado forjarse una débil porción y una tosca forma de lo que, en el sentido

ingenuo y normal del vocablo, solemos entender por tal. Y aun esa porción ya lograda, a fuer de cualidad adquirida y no constitutiva, está siempre en riesgo de perderse y en grandes dosis se ha perdido, muchas veces de hecho, en el pasado y hoy estamos a punto de perderla otra vez. ¡Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *si mismo*, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *si mismo* que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: γενοίο ώς ειδι «*llega a ser el que eres*».

La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor borgoñón del siglo XV: «*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*». «Sólo me es seguro lo inseguro e incierto».

No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado puede desaparecer en pocas generaciones. Eso que llamamos «civilización» —todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas ya, con que solemos contar y que en efecto constituyen un repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir—, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria —y acaso por vez primera en la historia—

el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico *monsieur* Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar no sólo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente que por entonces se inventó— progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos, o como decimos en España, tumbarnos a la bartola y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia «Cook» de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecha al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora[25].

Vaya esto dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil.

Pensando así se comprenderá que me parezca un tanto ridícula definición la que Linneo y el siglo XVIII daban del hombre, como *homo sapiens*. Porque si entendemos esta expresión de buena fe sólo puede significarnos que el hombre, en efecto, sabe, es decir, que sabe todo lo que necesita saber. Ahora bien; nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesitaba saber. Pues si entendemos *homo sapiens* en el sentido de que el hombre sabe algunas cosas, muy pocas, pero ignora el resto, como ese resto es enorme, parecería más oportuno definirlo como *homo insciens, insipiens*, como hombre ignorante. Y de cierto, si no fuésemos ahora tan a la cabrera podríamos ver la cordura con que Platón define al hombre, precisamente por su ignorancia. Esta es, en efecto, privilegio del hombre. Ni Dios ni la bestia ignoran —aquél, porque posee todo el saber, y ésta, porque no lo ha menester.

Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, *en forma* de pensamiento —que es lo que no hace el animal.

El hombre, por tanto, más que por lo que es, por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo.

Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase —que no parece sino una frase— según la cual *no vivimos para pensar* sino que *pensamos para lograr subsistir o pervivir*. Véase cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita —que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie—, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que

es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista —sea de una ciudad, sea de una mujer—, siempre inestable y huidiza.

Era necesaria esta advertencia sobre el pensamiento para ayudar a comprender mi enunciado anterior, según el cual el hombre es primaria y fundamentalmente acción. Rindamos, de paso, homenaje al primer hombre que pensó con total claridad esta verdad, el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.

Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación con ésta.

Pero esa relación —que es la efectiva— entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente. Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento (hasta entonces los hombres no habían pensado, o como el *bourgeois gentilhomme,* lo habían hecho sin saberlo), sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia, el *logos,* el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable. Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo, llegaron los griegos con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar. Y ni siquiera pensar en las cosas: esto se les antojaba un como envilecimiento de la operación intelectual. No; según Aristóteles, Dios no hace otra cosa que pensar en el pensar —lo cual es convertir a Dios en un intelectual, más precisamente, en un modesto profesor de filosofía. Pero repito que, para ellos, era esto lo más sublime que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar o, en nuestra terminología, para ensimismarse.

Doctrina tal es lo que se ha llamado «*intelectualismo*», la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana. ¡Como si el hombre pensase porque sí, y porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostenerse entre las cosas! ¡Como si el pensamiento pudiese despertar y funcionar por sus propios resortes, como si empezase y acabase en sí mismo, y no —lo que es verdad— engendrado por la acción y teniendo en ella sus raíces y su término! Innumerables cosas del más alto rango debemos a los griegos, pero también les debemos cadenas. El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental. La más pesada de esas cadenas es el «*intelectualismo*» e importa mucho que en esta hora en que es preciso rectificar la ruta, iniciar nuevos caminos —en suma, acertar—, importa mucho

deshacerse resueltamente de esa arcaica actitud que ha sido llevada al extremo en estas dos últimas centurias.

Bajo el nombre primero de *raison*, luego *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más indiscreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé «*beatería de la cultura*». Beatería de la cultura, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.

Esta manera de poner al revés la relación efectiva entre *vida* y *cultura*, entre *acción* y *contemplación*, ocasionó que en los últimos cien años —por lo tanto, hasta hace muy poco— se suscitase una superproducción de ideas, de libros y obras de arte, una verdadera *inflación cultural*. Se ha caído en lo que por broma —porque desconfío de los «ismos»— podríamos llamar «capitalismo de la cultura», aspecto moderno del bizantinismo. Se ha producido por producir, en vez de atender al consumo, a las ideas necesarias que el hombre de hoy necesita y puede absorber. Y, como en el capitalismo acontece, se saturó el mercado y ha sobrevenido la crisis. No se me dirá que la mayor parte de los cambios grandes acontecidos en el último tiempo nos tomaron de sorpresa. Desde hace veinte años los anuncio y los denuncio. Para no referirme sino al tema estricto que ahora glosamos, véase mi ensayo titulado, formal y programáticamente, *La reforma de la inteligencia*, que se publicó hacia 1922 o 1923, y que ha sido recogido en volumen[26].

Pero lo más grave en esa aberración intelectualista que significa la beatería de la cultura no es eso, sino que consiste en presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que éste debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella, como si existiese un vivir sin cultura y sin pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse. Con lo cual se colocaba a los hombres —como ante el escaparate de una joyería— en la opción de adquirir la cultura o prescindir de ella. Y, claro está, ante parejo dilema, a lo largo de estos años que estamos viviendo, los hombres no han vacilado, sino que han resuelto ensayar a fondo esto último e intentan rehuir todo ensimismamiento y entregarse a la plena alteración. Por eso en Europa hay sólo alteraciones.

A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha, sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura. Esta es una manera de interpretar erróneamente la tesis

anterior, de que el hombre es primaria y fundamentalmente *acción*. Sin duda, toda idea es susceptible —aún la más verídica— de ser mal interpretada; sin duda, toda idea es peligrosa: esto es forzoso reconocerlo formalmente y de una vez para siempre, a salvo de agregar que esa periculosidad, que ese riesgo latente, no es exclusivo de las ideas, sino que va anejo a todo, absolutamente todo, lo que el hombre hace, Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que *peligro*. Camina el hombre siempre entre precipicios, y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio.

Como otras veces aconteció en el pasado conocido, vuelven ahora —y me refiero a estos años, casi a lo que va del siglo—, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma por lo que Ferrero ha llamado la «*luxuria*», el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevenido el atropellamiento por el dolor y por el espanto. Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez. Ha llamado la atención a algunos que desde hace tiempo, con reiteración de *leit-motiv*, en mis escritos me refiero al hecho no suficientemente conocido de que el mundo antiguo, ya en tiempo de Cicerón, comenzó a volverse estúpido. Se ha dicho que su maestro Posidonio fue el último hombre de aquella civilización capaz de ponerse delante de las cosas y pensar efectivamente en ellas. Se perdió —como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio— la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*. Y con todo ello, logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan *fuera de sí*. Claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de la violencia y del despojo. Sobre todo, del despojo. Por eso, siempre que se observe que asciende sobre el horizonte y llega al predominio la figura del puro hombre de acción, lo primero que uno debe hacer es abrocharse. Quien quiera aprender, de verdad, los efectos que el despojo causa en una gran civilización, puede verlo en el primer libro de alto bordo que sobre el Imperio Romano se ha escrito —hasta ahora, no sabíamos lo que éste había sido—. Me refiero al libro del gran ruso Rostovzeff, profesor desde hace muchos años en Norteamérica, titulado *Historia social y económica del Imperio Romano*.

Dislocada en esta forma de su normal coyuntura con la contemplación, con el

ensimismamiento, la *pura acción* permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces que mejor deberíamos llamar «*desencadenamiento*». Así vemos hoy que una actitud absurda justifica el advenimiento de otra actitud antagónica, pero tampoco razonable; por lo menos, suficientemente razonable, y así sucesivamente. Pues las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido.

Estando así las cosas, parece cuerdo que allí donde las circunstancias dejen un respiro, por débil que éste sea, intentemos romper ese círculo mágico de la alteración, que nos precipita de insensatez en insensatez; parece cuerdo que nos digamos —como, después de todo, nos decimos muchas veces en nuestra vida más vulgar siempre que nos atropella el contorno, que nos sentimos perdidos en un torbellino de problemas—, que nos digamos: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico.

No juzgo, pues, que sea ninguna extravagancia ni ninguna insolencia si al llegar a un país que goza aún de serenidad en su horizonte pienso que la obra más fértil que pueda hacer para sí mismo y para los demás humanos no es contribuir a la alteración del mundo, y menos aún alterarse él más de lo debido, a cuenta de alteraciones ajenas, sino aprovechar su afortunada situación para hacer lo que los otros no pueden ahora: ensimismarse un poco. Si ahora, allí donde es posible, no se crea un tesoro de nuevos proyectos humanos— esto es, de ideas—, poco podemos confiar en el futuro. La mitad de las tristes cosas que hoy pasan, pasan porque esos proyectos faltaron, como anuncié que pasarían, allá en 1922, en el prólogo de mi libro *España invertebrada*.

Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuérdese todo lo que el hombre debe a ciertos grandes ensimismamientos! No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun dentro de su tienda se retira de ella, envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir a un sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondía ingenuamente: *Nocte dieque incubando*, «dándole vueltas día y noche», palabras tras de las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos.

Hay hoy una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe. He aquí cómo ahora rizamos el rizo iniciado con nuestras palabras del comienzo, para dar plenamente sentido a las cuales

he dicho cuanto he dicho.

Por ello, frente a las incitaciones para la alteración que hoy nos llegan de los cuatro puntos cardinales y de todos los recodos de la existencia, he creído que debía anteponer al presente curso el esbozo de esta doctrina del ensimismamiento, bien que hecho a la carrera, sin poder demorarme a gusto en ninguna de sus partes y aun dejando tácitas no pocas, pues ni siquiera, por ejemplo, he podido indicar que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, quiero decir que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos de ser, ya que la mujer no es *sí mismo*, sino *sí misma*.

Parejamente, el hombre oriental se ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. El occidental se ensimisma en claridad de la mente. Recuérdese los versos de Goethe:

> Yo me confieso del linaje de esos
> que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.
> *Ich bekenne mich zu dem Geschlecht*
> *Das aus dem Dunkel ins Helle strebt.*

Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras, no sobre mitos. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado.

Maquiavelo —que es cosa muy distinta del *maquiavelismo*—, Maquiavelo nos dice, elegantemente, que en cuanto un ejército se desmoraliza y desarticulado se desparrama, sólo hay una salvación: «*Ritornare al segno*». «volver a la bandera», recogerse bajo su ondeo y reagrupar bajo el signo las huestes dispersas. Europa y América tienen también que «*ritornare al segno*» de las ideas claras. Las nuevas generaciones, que gustan del cuerpo limpio y del acto neto, tienen que integrarse en la idea clara, de aristas rigorosas, la que no es superflua ni linfática, la que es necesaria para vivir. Volvamos —repito— de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace tres siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes, «aquel caballero francés que echó a andar con tan buen paso», decía Péguy. Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder el contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él.

De la inmensa maraña de temas que será forzoso aclarar si se ambiciona una nueva aurora, yo he elegido uno que me parece urgente: «qué es lo social, qué es la sociedad» —un tema, si se quiere, bastante humilde, desde luego, poco lucido y, lo que es peor, de sobra difícil. Pero el tema es urgente. El constituye la raíz de esos conceptos —Estado, nación, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia, etc.— que hoy ponen en frenesí a los mortales. Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras

representan sólo mitos. Vamos a retirarnos de todo ese hablar de la gente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias. Un poco de esa luz vamos a buscar. No se espere, por supuesto, cosa mayor. Doy lo que tengo; que otros capaces de hacer más hagan su más, como yo hago mi menos.

II. LA VIDA PERSONAL

SE trata de que, una vez más, el hombre se ha perdido. Porque no es cosa nueva ni accidental. El hombre se ha perdido muchas veces y a lo largo de la historia —más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo y, gracias a esa otra sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio.

Partamos, pues, movilizados por el intento de hallar en forma irrecusable, plenamente evidente, hechos de fisonomía tan característica que no nos parezca adecuada otra denominación que la de llamarlos en sentido estricto «fenómenos sociales». Esta operación rigorosísima y decisiva —la de hallar que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resolutoriamente, sin duda alguna ni posible error, diferente y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hechos que puedan darse— tiene que consistir en que retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás.

Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana.

Siempre que digo «vida humana», sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces «nuestra vida», pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común. Lo que llamamos «vida de los otros», la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no

la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, es espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor. El mío, en cambio, es incuestionable. Hablando rigurosamente, nunca podemos estar seguros de que al amigo que se nos presenta como doliente de las muelas le duelan en efecto. De su dolor tenemos patentes sólo ciertas señales externas que no son dolor, sino concentración de músculos, vaguedad de mirada, la mano en la mejilla, ese gesto tan incongruente con lo que le origina, pues no parece sino que el dolor de muelas fuese un pájaro y que ponemos la mano sobre él para que no se nos escape. El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto, patente e incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca. Hay quien nos finge perfectamente toda la *mise en scene* del dolor de muelas sin padecerlo, para justificar fines privados. Ya veremos cómo, en cambio, la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa. Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla «realidad radical».

Pero hay esta otra. Al llamarla «realidad radical» no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical —mi vida— tan poco egoísta, tan nada «solipsista» que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas.

De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente —esto es—, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe. Porque eso significa propiamente *existir* —vocablo, presumo, originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en

que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no *está ahí*, ex-iste, re-siste. Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace unos años emplear los vocablos «existir» y «existencia» con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice.

Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre *yo* —el yo que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso.

Ahora bien, de esa extraña y dramática realidad radical —nuestra vida— se pueden decir innumerables atributos, pero yo voy ahora a destacar sólo lo más imprescindible para nuestro tema.

Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias. Tal vez no es ocioso hacer notar que esto —base de mi pensamiento filosófico— fue ya enunciado, tal y como ahora lo he hecho, en mi primer libro, publicado en 1914. Llamemos provisoriamente y para facilitar la comprensión a ese ámbito impremeditado e imprevisto, a esa determinadísima circunstancia en que al vivir nos encontramos siempre, mundo. Pues bien, ese mundo en que tengo que ser al vivir me permite elegir *dentro de él* este sitio o el otro donde estar, pero a nadie le es dado elegir el mundo en que se vive: es siempre éste, éste de ahora. No podemos elegir el siglo ni la jornada o fecha en que vamos a vivir ni el universo en que vamos a movernos. El vivir o ser viviente, o lo que es igual, el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa. Ya lo he dicho: allí donde y cuando nacemos o después de nacer estemos, tenemos, queramos o no, que salir nadando. En este instante, cada cual por sí mismo, se encuentra sumergido en un ambiente que es un espacio donde tiene, quiera o no, que habérselas con el elemento abstruso que es una lección de filosofía, con algo que no sabe si le interesa o no, si lo entiende o no lo entiende, que está gravemente consumiendo una hora de su vida —una hora insustituible, porque las horas de su vida están contadas. Esta es su circunstancia, su aquí y su hora. ¿Qué hará? Porque algo, sin remedio, tiene que hacer: atenderme o, por el contrario, desatenderme para vacar a meditaciones propias, a pensar en su negocio o clientela, a

recordar su amada. ¿Qué hará? ¿Levantarse e irse o quedarse, aceptando la fatalidad de llevar esta hora de su vida, que acaso podría haber sido tan bonita, al matadero de las horas perdidas?

Porque —repito— algo, sin remedio, tenemos que hacer o que estar haciendo siempre, pues esa vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela, cada cual la suya. Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola. Son esto nuestras ocupaciones. Esto no acontece con la piedra, la planta, el animal. A ellos les es dado su ser ya prefijado y resuelto. A la piedra, cuando empieza a ser, no le es dada sólo su existencia, sino que le es prefijado de antemano su comportamiento —a saber, pesar, gravitar hacia el centro de la tierra. Parejamente al animal le es dado el repertorio de su conducta, que va, sin su intervención, gobernada por sus instintos. Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia —repito—, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad. Dentro de un rato, cuando salgan a la calle, se verán obligados a decidir qué dirección tomarán, qué ruta. Y si esto acontece en esta trivial ocasión, mucho más pasa en esos momentos solemnes, decisivos de la vida en que lo que hay que elegir es nada menos, por ejemplo, que una profesión, una carrera —y carrera significa camino y dirección del caminar. Entre las pocas notas privadas que Descartes a su muerte dejó, se halla una de su juventud en que ha copiado un viejo verso de Ausonio que, a su vez, traduce una vetusta sentencia pitagórica y que dice: *Quod vitae sectabor iter*, ¿qué camino, qué vía tomaré para mi vida? Pero la vida no es sino el ser del hombre —por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, dramático, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser. Pues si analizásemos ese menudo acontecimiento que va a darse dentro de un rato —el que cada cual tenga que elegir y decidir la dirección de la calle que va a tomar— verían cómo en la elección de una acción en apariencia tan simple interviene íntegra la elección que ya han hecho, que en este momento, sentados, portan secreta en sus penetrales, en su recóndito fondo, de un tipo de humanidad, de un modo de ser hombre que en su vivir procuran realizar.

Para no perdernos, resumamos lo hasta ahora dicho: vida, en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no biológico —si por biología se entiende

la psico-somática—, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre (como podíamos y acaso deberíamos llamarle X— ya verán por qué), teniendo que ser en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él. Esta forzosidad de tener que elegir y, por tanto, estar condenado, quiera o no, a ser libre, a ser por su propia cuenta y riesgo, proviene de que la circunstancia no es nunca unilateral, tiene siempre varios y a veces muchos lados. Es decir, nos invita a diferentes posibilidades de hacer, de ser. Por eso nos pasamos la vida diciéndonos: «Por un lado», yo haría, pensaría, sentiría, querría, decidiría esto, pero, «por otro lado»… La vida es multilateral. Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos. Como dice el viejísimo libro indio: «Dondequiera que el hombre pone la planta, pisa siempre cien senderos». De aquí que la vida sea permanente encrucijada y constante perplejidad. Por eso suelo decir que, a mi juicio, el más certero título de un libro filosófico es el que lleva la obra de Maimónides que se rotula: *More Nebuchim* — *Guía para los perplejos*.

Cuando queremos describir una situación vital extrema en que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que «se está entre la espada y la pared». ¡La muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción? Y, sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir *entre* la espada y la pared. Privilegio tremendo y gloria de que el hombre goza y sufre por veces —el de elegir la figura de su propia muerte: la muerte del cobarde o la muerte del héroe, la muerte fea o la bella muerte.

De toda circunstancia, aun la extrema, cabe evasión. De lo que no cabe evasión es de tener que hacer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir. ¿Cuántas veces no se ha dicho uno que preferiría no preferir? De donde resulta que lo que me es dado cuando me es dada la vida no es sino quehacer. La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no uno cualquiera*, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer.

Entre todos esos caracteres de la realidad radical o vida que he enunciado y que son una mínima parte de los que fuera menester describir para dar una idea algo adecuada de ella, el que me interesa ahora subrayar es el que hace notar la gran perogrullada: que la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; que nadie puede sustituirle en la faena de vivir; que el dolor de muelas que siente tiene que dolerle a él y no puede traspasar a otro ni un pedazo de ese dolor; que ningún otro puede elegir ni decidir por delegación suya lo que va a hacer, lo que va a

ser; que nadie puede reemplazarle ni subrogarse a él en sentir y querer; en fin, que no puede encargar al prójimo de pensar en lugar suyo los pensamientos que necesita pensar para orientarse en el mundo —en el mundo de las cosas y en el mundo de los hombres— y así acertar en su conducta; por tanto, que necesita convencerse o no, tener evidencias o descubrir absurdos por su propia cuenta, sin posible sustituto, vicario ni lugarteniente. Puedo repetirme mecánicamente que dos y dos son cuatro sin saber lo que me digo, simplemente porque lo he oído decir innumerables veces; pero pensarlo propiamente —esto es, adquirir la evidencia de que en verdad «dos y dos son cuatro y no son ni tres ni cinco»— *eso* tengo que hacérmelo yo, yo solo; o lo que es igual, yo en mi soledad. Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*.

Pero entiéndase bien todo esto. No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. En primer lugar, se habrá reparado que aun siendo «vida», en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía*, he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal «yo». Si lo he hecho alguna vez ha sido meramente para facilitarles una primera visión de lo que es esa extraña realidad radical —la vida humana. He preferido decir el hombre, el viviente o el «cada cual». En otra lección verán con toda claridad el porqué de esta reserva. Pero, en definitiva y al cabo de algunas vueltas que daremos, se trata, claro está, de la vida, de la *mía* y de yo. Ese hombre —ese yo— *es* últimamente en soledad radical; pero —repito— ello no quiere decir que sólo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas. El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó —el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-même*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pense*. Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían sólo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Sólo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar. Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin fin que dentro de mí se corría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiere dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa

tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso. Tengo *velis nolis* que arreglármelas mejor o peor, con todo ello. Pero eso —encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello—, *eso* me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitariamente, sin que *en el plano decisivo* —nótese que digo en el plano decisivo— pueda nadie echarme una mano.

Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos —Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba «el claro de luna trascendental». Pero, ni que decir tiene, estamos todavía más lejos de Aristóteles.

Estamos, pues, lejos de Descartes, de Kant. Estamos aún más lejos de Aristóteles y Santo Tomás. ¿Por ventura, es nuestro deber y nuestro destino —no sólo el de los filósofos, sino de todos— alejarnos, alejarnos…? No voy a responder ahora ni sí ni no. Ni siquiera voy a revelar de *qué*, queramos o no, habíamos de alejarnos. Queda ahí este enorme signo de interrogación —con el cual cada uno puede hacer lo que le plazca— usarlo como un lazo de gaucho para capturar el porvenir, o bien, simplemente, colgarse de él.

La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo —solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *sólo con* ellos. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo. La unicidad no tiene nada que ver con la soledad. Si meditásemos sobre la «saudade» portuguesa —como es sabido, *saudade* es la forma galaicolusitana de «solitudinem», de soledad— hablaríamos más de ésta y veríamos que la soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, que es un *quedarse solo* y un echar de menos. Hasta tal punto es así que la palabra con que el griego decía mío y solitario —*monos*— viene de *moné*, que significa quedarse —se subentiende, *quedarse sin*, sin los otros. Sea porque se han ido, sea porque se han muerto; en todo caso, porque nos han dejado —nos han dejado… solos. O bien, porque nosotros los dejamos a ellos, huimos de ellos y nos vamos al desierto y al retiro a hacer vida de *moné*. De aquí, *monakhós, monasterios* y *monje*. Y en latín *solus*. Meillet, cuyo extremo rigor de fonético y cuya falta de talento semántico hacen preciso que procure contrastar con él mis espontáneas averiguaciones etimológicas, sospecha que *solus* venga de *sedlus*, es decir, del que se queda sentado cuando los demás se han ido. Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabactbani — Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* — «Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado sólo de ti?» Es la

expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación.

Y este es el momento para recordar a Leibniz. No voy, claro está, a emplear ni un instante en entrar en su doctrina. Me limito a hacer notar a los buenos conocedores de Leibniz que la mejor traducción de su palabra más importante —*mónada*— no es unidad, ni tampoco unicidad. Los mónadas no tienen ventanas. Se hallan recluidas en sí mismas —esto es idealismo. Pero en su último sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas «soledades». También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquiera damisela *well-to-do*. No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo —*sabacthani*.

Conforme vamos tomando posesión de la vida y haciéndonos cargo de ella, averiguamos que, cuando a ella vinimos, los demás se habían ido y que tenemos que vivir nuestro radical vivir… solos, y que sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad.

Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.

A la soledad que somos pertenecen —y forman parte esencial de ella— todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es —sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro— un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* —porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.

Vemos, pues, frente a toda filosofía idealista y solipsista, que nuestra vida pone con idéntico valor de realidad estos dos términos: el alguien, el X, el Hombre que vive y el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no, que vivir.

En ese mundo, contorno o circunstancia es donde necesitamos buscar una realidad que con todo rigor, diferenciándose de todas las demás, podamos y debamos llamar «social».

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el «fuera de sí», donde el hombre tiene que afanarse en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas

menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres. De lo que estas cosas sean se ocupan las diferentes ciencias —por ejemplo, de plantas y animales, la biología. Pero la biología, como cualquiera otra ciencia, es una actividad determinada en que algunos hombres se ocupan dentro ya de su vida, es decir, después de estar ya viviendo. La biología, y cualquiera otra ciencia, supone, pues, que antes de que su operación comience, teníamos ya a la vista, nos existían, todas esas cosas. Y eso que las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogistas, biólogos, etc., representa lo que esas cosas son en su realidad radical. Lo que luego las ciencias nos digan sobre ellas, será todo lo plausible, convincente, exacto que se quiera, pero es evidente que todo ello lo han sacado, por complicados métodos intelectuales, de lo que desde luego, primordialmente y sin más, nos eran las cosas en nuestro vivir. La Tierra será un planeta de un cierto sistema solar perteneciente a una cierta galaxia o nebulosa, y estará hecha de átomos, cada uno de los cuales contiene, a su vez, una multiplicidad de cosas, de cuasicosas o quisicosas que se llaman electrones, protones, mesones, neutrones, etc. Pero ninguna de esas sabidurías existiría si la Tierra no preexistiese a ellas como componente de nuestra vida, como algo con que tenemos que habérnoslas y, por tanto, con algo que nos importa —que nos importa porque nos ofrece ciertas dificultades y nos proporciona ciertas facilidades. Esto quiere decir que en ese plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto, la Tierra no es nada de eso que la física, que la astronomía nos dice, sino que es aquello que me sostiene firmemente, a diferencia del mar en que me hundo (la palabra tierra —*terra* — viene de tersa, según Breal, «la seca»), aquello que tal vez tengo que subir penosamente porque es una cuesta arriba, aquello que bajo cómodamente porque es una cuesta abajo, aquello que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo o que me obliga a vivir cerca de alguien a quien detesto, aquello que hace que unas cosas me están cerca y otras me estén lejos, que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc., etc. Estos y muchos otros atributos parecidos son la auténtica realidad de la Tierra, tal y como ésta me aparece en el ámbito radical que es mi vida. Noten ustedes que todos esos atributos —sostenerme, tener que subir o bajar la cuesta, tener que cansarme en ir por ella hasta donde está lo que necesito, separarme de los que amo, etc.— se refieren todos a mí, de suerte que la Tierra en su primordial aparición consiste en puras referencias de utilidad hacia mí. Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo, el árbol, el animal, el mar o el río. Si los abstraemos de lo que son en referencia a nosotros quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos o, viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines, se quedan sin ser nada. O expresado en otra forma: todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí* —sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlo

«cosas», dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una «cosa» significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para* el hombre. Y si esto acontece con cada cosa de la circunstancia o mundo, quiere decirse que el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello —que es un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro. Las cosas no son originariamente «cosas», sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible —por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica, praxis* —las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*. No hay, por malaventura, vocablo en nuestra lengua, o, al menos, yo no lo he encontrado, que anuncie con suficiente adecuación lo que el vocablo *prâgma*, sin más, significa. Sólo podemos decir que una cosa, en cuanto *prâgma*, no es algo que existe por sí y sin tener que ver conmigo. En el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Este está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependo de ello para mi bien o para mi mal; todo me es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño. Una cosa en cuanto *prâgma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para…*, un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falta, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*. Ahora espero, habiendo acumulado todas estas expresiones, que comience a ser clara la diferencia si se hace chocar en la mente la idea de un mundo de cosas y la idea de un mundo de asuntos o importancias. En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta.

Tal es la verdad radical sobre lo que es el mundo, porque ella expresa su consistencia o aquello en que consiste originariamente como elemento en que tenemos que vivir nuestra vida. Todo lo demás que las ciencias nos digan sobre ese mundo es y era en el mejor caso una verdad secundaria, derivada, hipotética y problemática —por la sencilla razón, repito, de que empezamos a hacer ciencia después de estar ya viviendo en el mundo y, por tanto, siéndonos ya el mundo eso que es. La ciencia es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones que el hombre hace en su vida.

El hombre hace ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda —que por eso se llama así—, hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace

que hace, espera, es decir, hace… tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

Todos estos decires son expresión de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo, hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana. Para vergüenza de los filósofos hay que declarar que no habían visto nunca el fenómeno radical que es nuestra vida. Siempre se lo dejaban a la espalda y han sido los poetas y novelistas, pero sobre todo el «hombre cualquiera» quien ha reparado en ella, en sus modos y situaciones. Por eso aquella serie de palabras representa una serie de títulos en que se nombran grandes temas filosóficos sobre los cuales fuera menester hablar mucho. Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro «hacer tiempo» —por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: «Le envío esta vida de un hombre *qui n'espérait pas*…» ¿Tenía razón Morand? ¿Es posible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme.

Pues ¿no es de menor interés ese otro modo de la vida en que el hombre «hace que hace»? ¿Qué es ese extraño, inauténtico hacer a que, a veces, el hombre se dedica precisamente para no hacer de verdad, incluso eso que está haciendo? —el escritor que no es escritor pero *hace* de escritor, la mujer que apenas es femenina pero *hace* de mujer, hace que sonríe, hace que desdeña, hace que desea, hace que ama, incapaz de hacer propiamente ninguna de estas cosas.

III. ESTRUCTURA DE «NUESTRO» MUNDO

NOS hallamos comprometidos en la difícil faena de descubrir con irrecusable claridad, esto es, con genuina evidencia, qué cosas, hechos, fenómenos entre todos los que hay merecen por su diferencia con todos los demás llamarse «sociales». La cosa nos interesa sobremanera, porque nos es urgente estar bien en claro sobre qué sean sociedad y sus modos. Como todo problema rigorosamente teórico, es éste, a la vez, un problema pavorosamente práctico en el cual estamos hoy sumergidos —¿por qué no decirlo?—, náufragos. Nos acercamos a este problema, no por mera curiosidad, como nos acercamos a una revista ilustrada, como, incorrectamente, miramos por la rendija de una puerta para ver lo que está pasando al otro lado de ella, o como el erudito, con frecuencia insensible a verdaderos problemas, papelea en los legajos de un archivo por mero afán de fisgonear y bucear en los detalles de una vida o de un suceso. No; en este afán presente de averiguar lo que es la sociedad nos va a todos la vida; por eso es un archiauténtico problema, por eso la sociedad nos es, usando la terminología enunciada, de una enorme «importancia». Y eso de que nos va la vida no es una manera de decir, por tanto, pura o mala retórica. Tan nos va la vida en ello, que, efectivamente, nos ha ido ya. Todos *nous l'avons echappé belle*. Cabe decir que la inmensa mayoría de los hombres actuales podemos y debemos considerarnos muy concretamente como «supervivientes», porque todos, en estos años, hemos estado a punto de morir… «por razones sociales». En los atroces acontecimientos de estos años que, en modo alguno están hoy conclusos y finiquitados, ha intervenido muy principalmente, como su causa decisiva, la confusión que los contemporáneos padecen respecto a la idea de sociedad.

Para ejecutar con todo rigor nuestro propósito hemos retrocedido al plano de realidad radical —radical porque en él tienen que aparecer, asomar, brotar, surgir, existir todas las demás realidades y que es la vida humana. De ésta dijimos, en resumen:

1.º Que vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella, misma; por tanto, que es siempre *la mía* —que es personal.

2.º Que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada, circunstancia —lo que nombraremos la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las

circunstancias.

3.º Que la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida, permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser —incesantemente.

4.º La vida es intransferible. Nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago —por tanto, lo que pienso, siento, quiero— *tenga* sentido y *buen sentido* para mí.

Si reunimos estos atributos, que son los que más interesan para nuestro tema, tenemos que la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable. Y ahora noten bien esto: si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos, quiere decirse, sin duda, ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere, vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquélla y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática. Tendría gracia que en nuestra pesquisa tropezásemos con formas de vida nuestra que, al ser nuestra, tendríamos que llamar humana, pero que por faltarle aquellos atributos tendríamos que llamar, también y a la vez, no humana o in-humana. Ahora no entendemos bien que pueda significar esta eventualidad, pero lo anuncio para estar alerta.

Mas al presente hagámonos firmes en la evidencia de que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia, cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano, lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo*. En toda, acción humana, hay, pues, un *sujeto* de quien emana, y que, por lo mismo, es agente, autor o *responsable* de ello. Consecuencia, de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad*. Mi dolor de muelas —dije— *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo yo *sólo* o yo en mi soledad. Dos y dos son verdaderamente cuatro —esto es, evidentemente, inteligiblemente, únicamente cuando me retiro un instante solo a pensarlo.

Si vamos a estudiar fenómenos elementales, al comenzar, teníamos que comenzar por lo más elemental de lo elemental. Ahora bien: lo elemental de una realidad es lo que sirve de base a todo el resto de ella, su componente más simple y, a fuer de

básico y simple, lo que menos solemos ver, lo más oculto, recóndito, sutil o abstracto. No estamos habituados a contemplarlo y por eso nos es difícil reconocerlo cuando alguien nos lo expone e intenta hacérnoslo ver. Parejamente, de un buen tapiz lo que no vemos son sus hilos, precisamente porque el tapiz está hecho de ellos, porque son sus elementos o componentes. Lo que nos es habitual son las cosas, pero no los ingredientes de que están hechas. Para ver sus ingredientes hay que dejar de ver su combinación que es la cosa, como para poder ver los poros de las piedras de que está hecha una catedral tenemos que dejar de ver la catedral. En la vida práctica y cotidiana lo que nos importa es manejar las cosas ya enteras y hechas, y por eso es su figura lo que nos es conocido, habitual y fácil de entender. Viceversa, para hacernos cargo de sus elementos o componentes tenemos que ir a redropelo de nuestros hábitos mentales y deshacer imaginariamente, esto es, intelectualmente las cosas, descuartizar el mundo para ver lo que tiene dentro, sus ingredientes.

Al haber vida humana —dije— hay *ipso fado* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive. Para el idealismo filosófico desde Descartes sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aun el Hombre reducido a *une chose qui pense, res cogitans*, pensamiento, a ideas. El mundo no tiene de suyo realidad, es sólo un mundo ideado. Para Aristóteles, viceversa, sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Sólo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente: el de razonar las demás cosas y el mundo, el de pensar lo que son y alumbrar en el mundo qué es la verdad sobre el mundo, merced a la palabra que dice, que declara o revela la verdad de las cosas. Pero Aristóteles no nos descubre por qué el hombre tiene razón y palabra —*logos* significa, a la vez, lo uno y lo otro— ni nos dice por qué en el mundo hay, además de las cosas esa otra extraña cosa que es la verdad. La existencia de esta razón es para él un simple hecho del mundo como cualquier otro, como el cuello largo de la jirafa, la erupción del volcán y la bestialidad de la bestia. En este decisivo sentido digo que para Aristóteles el hombre, con su razón y todo, no es ni más ni menos que una cosa y, por tanto, que para Aristóteles no hay más realidad radical que las cosas o *ser*. Si aquéllos eran idealistas, Aristóteles y sus secuaces son realistas. Pero a nosotros nos parece que el hombre aristotélico, aunque de él se dice que tiene razón, que es un animal racional, como no explica, aun siendo filósofo, *por qué* la tiene, por qué en el universo hay alguien que tiene razón, resulta que no da razón de ese enorme accidente y entonces resulta que no tiene razón. Es palmario que un ser inteligente que no entiende por qué es inteligente no es inteligente: su inteligencia es sólo presunta. Situarse más allá o, si se quiere el giro inverso, más acá, más adelante de Descartes y Aristóteles no es abandonarlos ni desdeñar su magisterio. Es todo lo contrario: sólo quien dentro de sí ha absorbido y conserva a ambos puede evadirse de ellos. Pero esta evasión no significa superioridad alguna respecto a sus genios

personales.

Nosotros, pues, al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro —Hombre y Mundo. El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*. El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica —no una realidad que se compone de cosas. «Cosas» significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida —no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser «cosas» *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable. Mas no existiendo en nuestra lengua palabra que enuncie adecuadamente eso que las cosas nos son en nuestra vida, seguiré usando el término «cosas» para que con menos innovaciones de léxico podamos entendernos.

Ahora tenemos que investigar la estructura y contenido de ese contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir. Hemos dicho que se compone de cosas como *prágmata*, es decir, que en él nos hallamos con cosas. Pero este hallarnos con cosas, encontrarlas, requiere ya ciertas averiguaciones, y vamos, paso a paso, a hacer rápidamente su entera anatomía.

1.º Y lo primero que es menester decir paréceme ser esto: si el mundo se compone de cosas, éstas tendrán una a una que serme dadas. Una cosa es, por ejemplo, una manzana. Prefiramos suponer que es la manzana del Paraíso y no la de la discordia. Pero en esa escena del Paraíso descubrimos ya un problema curioso: la manzana que Eva presenta a Adán ¿es la misma que Adán ve, halla y recibe? Porque al ofrecerla Eva es presente, visible, patente sólo media, manzana, y la que Adán halla, ve y recibe es también sólo media manzana. Lo que se ve, lo que es, rigorosamente hablando, presente, desde el punto de vista de Eva es algo distinto de lo que se ve y es presente desde el punto de vista de Adán. En efecto, toda cosa corpórea tiene dos caras y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente. Ahora caemos,

sorprendidos, en la cuenta de algo que es, una vez advertido, gran perogrullada, a saber: que ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta.

Ciertamente yo puedo dar vueltas en tomo a la manzana o hacerla girar en mi mano. En este movimiento se me van haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma de lo recordado a lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo «manzana», jamás me es presente; por tanto, no *me es* con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden —la que corresponde al mero recuerdo—, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa. De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando al resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o comprensente. Ya verán la luz que esta idea de lo com-prensente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están.

2.º Lo segundo que conviene hacer notar es esto otro:

Nos hallamos ahora en este salón, que es una cosa en cuyo interior estamos. Es un interior por estas dos razones: porque nos rodea o envuelve por todos lados y porque su forma es cerrada esto es, continua. Sin interrupción, su superficie se hace presente a nosotros de suerte que no vemos nada más que ella; no tiene agujeros o aberturas, discontinuidades, brechas o rendijas que nos dejen ver otras cosas que no son ella y sus objetos interiores, asientos, paredes, luces, etc. Pero imaginemos que al salir de aquí, cuando la lección concluya, nos encontrásemos con que no había nada más allá, esto es, fuera, que no había el resto del mundo en torno a ella, que sus puertas dieran no a la calle, a la ciudad, al Universo, sino a la Nada. Hallazgo tal nos produciría un *choc* de sorpresa y de terror. ¿Cómo se explica ese *choc* si ahora, mientras estamos aquí, sólo teníamos presente este salón y no habíamos pensado, de no haber yo hecho esta observación; en si había o no un mundo fuera de sus puertas —es decir, en si existía, en absoluto, un fuera? La explicación no puede ofrecer duda. También Adán habría sufrido un *choc* de sorpresa, aunque más leve, si hubiese resultado que lo que Eva le daba era sólo media manzana, la mitad que él podía ver, pero faltando la otra media com-presente. En efecto, mientras este salón nos es *sensu stricto* presente nos es com-prensente el resto del mundo fuera de él y, como en el caso de la manzana, esta compresencia de lo que no es patente pero que una experiencia acumulada nos hace saber que aun no estando a la vista existe, *está ahí* y se puede y se tiene que

contar con su posible presencia, es un saber que se nos ha convertido en habitual, que llevamos en nosotros habitualizado. Ahora bien, lo que en nosotros actúa por hábito adquirido, a fuer de serlo, no lo advertimos especialmente, no tenemos de ello una conciencia particular, actual. Junto a la pareja de nociones *presente* y *compresente* nos conviene también distinguir esta otra: lo que nos es *actualmente,* en un acto preciso, expreso, y lo que nos es *habitualmente*, que está constantemente siéndonos, existiendo para nosotros, pero en esa forma velada, inaparente y como dormida de la habitualidad. Apúntese, pues, en la memoria esta otra pareja: actualidad y habitualidad. Lo presente es para nosotros en actualidad; lo compresente, en habitualidad.

Y esto nos hace desembocar en una primera ley sobre la estructura de nuestro contorno, circunstancia o mundo. Esta: que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber —para el caso es igual— que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. Conste, pues, que ahora llamo latente sólo a lo que en cada instante no veo pero sé que o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después. Desde los balcones de Madrid se ve el expresivo, grácil, dentellado perfil de nuestra sierra de Guadarrama, nos es presente —pero sabemos, por haberlo oído o leído en textos que nos ofrecen crédito, que hay también una cordillera, del Himalaya, la cual, no más que con un poco de esfuerzo y un buen talonario de cheques en el bolsillo, podríamos medio ver; mientras no hacemos este esfuerzo y nos falta, como es sólito, el susodicho talonario, el Himalaya está ahí latente para, nosotros, pero formando parte efectiva de nuestro mundo en esa peculiar forma de *potencia*.

A esa primera ley estructural de nuestro mundo que consiste —repito— en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes, agregamos ahora una segunda ley no menos evidente; ésta: que no nos es presente nunca urna cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca. Aquí se Ve bien claro por qué llamo a estas leyes *leyes estructurales*: porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste; por decirlo así, describen rigorosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos: el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelanta a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito *en el cual* la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*. Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece. Ahora me refiero sólo a lo visible y presente. El

horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel del protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente*.

Con lo cual se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente ahora*.

Precisemos el esquema de esta más elemental estructura anatómica del mundo. Como se advierte, empieza a mostrársenos una diferencia en la significación de contorno y mundo que hasta ahora habíamos usado como sinónimos. *Contornos* es la porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente. Bien entendido que, como sabemos por nuestra primera observación, las cosas presentes presentan sólo su faz, pero no su espalda, que queda sólo compresentada; vemos sólo su anverso y no su reverso; contorno es, pues, el mundo patente o semi-patente *en torno*. Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias; inmensidad, en cada situación nuestra, recóndita, oculta, tapada por nuestro contorno y que envuelve a éste. Pero, repito una vez más, ese mundo latente *per accidens*, como dicen en los seminarios, no es misterioso ni arcano ni privado de posible presencia, sino que se compone de cosas que hemos visto o podemos ver, pero que en cada instante actual están ocultas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno. Mas, en ese estado de latencia y veladura, actuando en nuestra vida como habitualidad, lo mismo que ahora actúa en nosotros sin que lo advirtamos el *fuera* de este salón. El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente.

En toda esta explicación, para hacer el asunto más fácil y pronto, me he referido sólo a la presencia visible de las cosas, porque la visión y lo visible es la forma de presencia más clara. Por eso casi todos los términos que hablan del conocimiento y sus factores y objetos son, desde los griegos, tomados de vocablos vulgares que en la lengua se refieren al ver y al mirar. *Idea* en griego es la vista que ofrece una cosa, su *aspecto* —que en latín viene, a su vez, de *spec*, ver, mirar. De aquí *espectador*, el que contempla, *inspector*; de aquí *respecto*, es decir, el lado de una cosa que se mira y considera; *circunspecto*, cauteloso que mira en derredor, no fiándose ni de su sombra, etc.

Pero el haber yo preferido referirme sólo a la presencia visible no quiere decir que sea la única —no menos presentes nos son con mucho otros caracteres. Una vez más reitero que al decir que las cosas nos son presentes, digo algo científicamente incorrecto, poco rigoroso. Es un pecado filosófico que con mucho gusto cometo para facilitar el ingreso en esta manera radical de pensar la realidad básica y primigenia

que es nuestra vida. Mas conste que esa expresión es inexacta. Lo que propiamente nos es presente no son las cosas sino colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, mayores o menores, de uno u otro cariz; esto es, durezas y blanduras, la dureza del sólido, la resistencia deslizante del líquido o del fluido, del agua, del aire; olores buenos y malos, etéreos, aromáticos, especiosos, hedores, balsámicos, almizclados, punzantes, cabríos, repugnantes; rumores que son murmullos, ruidos, runrún, chirridos, estridores, zumbidos, estrépitos, estampidos, estruendos, ,y así hasta once clases de presencias que llamamos «objetos de los sentidos», pues es de advertir que el hombre no posee sólo cinco sentidos, como reza la tradición, sino, por lo menos, once, que los psicólogos nos han enseñado a diferenciar muy bien.

Pero llamándolos «objetos de los sentidos» sustituimos los nombres directos de las cosas patentes que integran *prima facie* nuestro contorno con otros nombres que no los designan directamente, sino que pretenden indicar el mecanismo por el cual los advertimos o percibimos. En vez de decir cosas que son colores y figuras, ruidos, olores, etc., decimos «objetos de los sentidos», cosas sensibles que son visibles, tangibles, audibles, etc. Ahora bien —y téngase esto muy en cuenta—, que existen para nosotros colores y figuras, sonidos, etc., *gracias a que* tenemos órganos corporales que cumplen la función psico-fisiológica de hacérnoslos sentir, de producir en nosotros las sensaciones de ellos, será todo lo verosímil, todo lo probable que ustedes quieran, pero es sólo una hipótesis, un intento nuestro de explicar esta maravillosa presencia a nosotros de nuestro contorno. Lo incuestionable es que esas cosas *están ahí*, nos rodean, nos envuelven y que tenemos que existir entre ellas, con ellas, a pesar de ellas. Se trata, pues, de dos verdades, muy elementales y básicas, pero de calidad u orden muy diferente: que las cosas cromáticas y sus formas, que los ruidos, las resistencias, lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado *está ahí*, es una verdad firme. Que todo eso está ahí *porque* tenemos órganos de los sentidos y éstos son lo que se llama en la fisiología —con un término digno del médico de Molière— «energías específicas», es una verdad probable, sólo probable, es decir, hipotética.

Pero no es esto lo que nos interesa ahora sino, más bien, hacer notar que la existencia de esas cosas llamadas sensibles no es la verdad primaria e incuestionable que sobre nuestro contorno hay que decir, no enuncia el carácter primario que todas esas cosas nos presentan, o dicho de otro modo, que esas cosas *nos son*. Pues al llamarlas «cosas» y decir que *están ahí* en nuestro derredor subentendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiésemos ellas seguirían lo mismo. Ahora bien, esto es ya más o menos suposición. La verdad primera y firme es ésta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y *para* nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros en que primariamente consisten? Muy sencillo:

en sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta.

El cielo azul no empieza por estar allá en lo alto tan quieto, y tan azul, tan impasible e indiferente hacia nosotros, sino que empieza originariamente por actuar sobre nosotros como un riquísimo repertorio de señales útiles para nuestra vida, su función, su actividad que nos hace atenderlo y, gracias a ello, verlo, en su papel activo de semáforo. Nos hace señales. Por lo pronto el cielo azul nos señala buen tiempo y nos es el primer reloj diurno con el sol andariego que, como un laborioso y fiel empleado de la ciudad, como un servicio municipal, si bien, por caso raro, gratuito, hace cotidianamente su recorrido del Oriente al Ocaso; y nocturnamente las constelaciones que nos señalan las estaciones del año y los milenios —el calendario de Egipto se basa en los cambios milenarios de Sirio—, en fin, nos señalan las horas. Mas no para aquí su actividad señaladora, advertidora, sugeridora. No un supersticioso hombre primitivo, sino Kant, nada menos, hace, para estos efectos, bien poco tiempo, en 1788, resume todo su glorioso saber diciéndonos: «Dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos y que se hacen mayores cuanto más frecuentes y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí».

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles —climas, horas, días, años, milenios—, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana: en la bruna nocturnidad de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos luce guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez, minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.

IV. LA APARICIÓN DEL «OTRO»

ME era urgente hacer ver cómo los algos presentes en el mundo vital y que van a constituir los asuntos e importancias positivas y negativas con que tenemos que habérnoslas, eran puras presencias y compresencias sensibles —colores, figuras, ruidos, olores, resistencias, etc.—, y que esa su presencia actúa sobre nosotros en forma de señales, indicaciones, síntomas. A este fin, puse el ejemplo del cielo. Mas este ejemplo del cielo pertenece muy especialmente a la visibilidad. Y si bien lo visible y el ver nos ofrecen mayor claridad como ejemplos para exponer el primer enfronte con nuestra doctrina, sería grave error suponer que es el ver el «sentido» más importante. Aun desde el punto de vista psico-fisiológico, que es un punto de vista subalterno, parece cada día más verosímil que fue el tacto el sentido originario de que los demás se han ido diferenciando. Desde nuestro punto de vista más radical es cosa clara que la forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto. Y si esto es así, por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo.

Ahora bien — indiqué—, el tacto se distingue de todos los demás sentidos o modos de presencia porque en él se presentan siempre a la vez, e inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con que lo tocamos. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y el cuerpo nuestro. La dureza es una presencia en que se hacen presentes de un golpe algo que resiste y nuestro cuerpo; por ejemplo, nuestra mano que es resistida. En ella sentimos, pues, a la vez el objeto que nos oprime y nuestro músculo oprimido. Por eso cabría decir que en el contacto sentimos las cosas dentro de nosotros, entiéndase, dentro de nuestro cuerpo, y no como en la visión y audición, fuera de nosotros, o como en el sabor y el olfato las sentimos en ciertas porciones de nuestra superficie corporal —la cavidad nasal y el paladar. Con advertir lo cual, sin grandes aspavientos, dábamos un gran paso: caer en la cuenta de que el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es— a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo. Para lo que suele llamarse un «espíritu puro», los cuerpos no existirían, porque no podría tropezar con ellos, sentir sus presiones, y

viceversa. No podría manejar las cosas trasladarlas, conformarlas, triturarlas. El «espíritu puro», pues, no puede tener vida humana. Se desplazaría por el mundo siendo él mismo un fantasma. Recuérdese el cuento de Wells en que se habla de irnos seres con sólo dos dimensiones, que por ello no pueden penetrar en nuestro mundo donde todo tiene, por lo menos, tres dimensiones, mundo, pues, que está hecho de cuerpos. Asisten al espectáculo de las vidas humanas; ven, por ejemplo, que un malvado va a asesinar a una anciana dormida, pero ellos no pueden intervenir, no pueden avisarla y sufren y se angustian de su ser fantasmático.

El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido —repárese, sólo en este sentido— sólo *es* su cuerpo. Y este simple pero irremediable hecho va a decidir de la estructura concreta de nuestro mundo y, con ello, de nuestra vida y destino. El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo. Razón sobrada tenían los pitagóricos en jugar del vocablo a este propósito —retruécano que usaban no para risa y jolgorio, sino gravemente, doloridamente, dramáticamente, melancólicamente. Dado que en griego cuerpo es *soma* y tumba *sema*, repetían *soma sema*— cuerpo tumba, cuerpo-cárcel.

El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto. El resto, es decir, las demás cosas del mundo, están en otros sitios y sólo puedo verlas, oírlas y tal vez tocarlas desde donde yo estoy. A donde yo estoy lo llamamos *aquí* —y el fonema mismo castellano, por su acento agudo y su fulminante caer, en sólo dos sílabas, del *a* tan abierto al *í* tan puntiagudo, y por su acento tan vertical, expresa maravillosamente ese mazazo del destino que me clava como un clavo… *aquí*.

Mas esto trae consigo, automáticamente, algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él sea, será mi «aquí». Por lo visto, *aquí* y *yo*, *yo* y *aquí*, somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva —es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*. Esta es la tercera ley estructural del mundo del hombre. No se olvide que lo que llamo hombre no es sino «cada cual» y, por tanto, que estamos hablando del mundo de y para cada cual —no del mundo objetivo de que nos habla la física. Qué sea un mundo físico no lo sabemos, ni siquiera qué sea un mundo objetivo, por tanto, un mundo que no es sólo el de cada cual, sino el común a todos los hombres. Esta tercera ley estructural dice que el mundo es una perspectiva. La cosa no es insignificante. Por lo menos, esta súbita aparición en nuestro horizonte del «cerca» y el «lejos» es de no poca gravedad. Porque significan distancias —surge, pues, lo próximo y lo distante, y a lo mejor lo que tengo próximo me es odiado y lo distante es la mujer de que se está enamorado. Pero además esa distancia, que es la lejanía, no es geométrica, ni es la de la ciencia

física, es una distancia que, si necesito o deseo salvarla, tengo y, sobre todo, tuvo el hombre primitivo, que recorrerla con grave gasto de su esfuerzo y de su tiempo. Hoy, en salvar las distancias, no se gastan esas dos cosas, pero se gasta dinero, cuya obtención implica gasto de tiempo y de esfuerzo —gastos que se miden por «horas-trabajo».

Ya veremos que otro hombre tiene también su *aquí* —pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros «aquís» se excluyen, no son interpenetrables, son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Por eso no coinciden suficientemente nuestros mundos. Yo estoy, por de pronto, en el mío y él en el suyo. Nueva causa de soledad radical. No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos «fueras» y por eso somos radicalmente forasteros.

Lejos es lo que está a considerable distancia de mi *aquí*. Lejos es lo que está *allí*. Entre el aquí y la lejanía del allí hay un término medio —el *ahí*—, es decir, lo que no está en mi aquí pero sí próximo. ¿Será el ahí donde está… el prójimo? El *aquí*, demostrativo adverbial de lugar, procede lingüísticamente de un pronombre personal.

Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay —hasta ahora en nuestro análisis no las hemos encontrado— tendrán, ya veremos, que manifestarse por medio de cuerpos. Las imágenes de Homero no son corporales y no existirían, no serían para nosotros, si no hubieran sido escritas en unos pergaminos. Al ser inmediata o mediatamente cuerpos las cosas y estar colocadas con relación a mí, cerca o lejos, a derecha o izquierda, arriba o abajo de aquí —de aquí que es el *locus*, el lugar de mi cuerpo —resulta que están repartidas y cada una se halla, está o pertenece a una región del mundo. Las cosas, pues, se agrupan en regiones espaciales, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo. Hay cosas, objetos o seres humanos, por ejemplo, que pertenecen al lado de mi mundo que llamo el Norte, y otras que pertenecen al lado que llamo Oriente. De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta localización de las cosas constituyente del hombre, que hasta el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avecindarlo en un lugar del espacio, y por eso califica a Dios atribuyéndole como algo esencial a él, que lo define y precisa, un local donde normalmente está, cuando cotidianamente reza: «Padre nuestro que estás en los cielos». Padres hay muchos, pero singulariza a Dios ser el que habita en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento. Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región más de abajo, más *infer-ior*, a saber, el *infierno*. El diablo resulta así el antípoda de Dios. También los griegos primitivos situaban en la región inferior o infernal no pocas cosas y seres. Mas para ellos esa región inferior significaba simplemente ser la base o peana del mundo, donde todo lo demás se apoya y está sostenido. A esa región base la llamaban Tártaro. Por cierto que como no podían menos, aun dado el primitivismo de su

mentalidad, de preguntarse cómo, a su vez, se sostiene el Tártaro, imaginaban que un animal de anchísimo y duro caparazón lo sostenía. Este animal era la tortuga, que en italiano y en portugués conserva aún su nombre griego menos deformado. Nuestra tortuga, en efecto, no es sino el vocablo griego *tartarougos* —el que sostiene el Tártaro.

Pero nada de esto, claro está, es fenómeno auténtico o radical. Se trata ya de interpretaciones imaginarias con que la mente del hombre reacciona ante las cosas del mundo y su primaria perspectiva y localización con respecto a su persona. A este fin inventa cosas imaginarias que sitúa, en regiones imaginarias. He aludido a ello para mostrar hasta qué punto es constitutivo del hombre sentirse en un mundo regionalizado donde halla cada cosa como *perteneciendo* a una región. Pero no tiene sentido que nos ocupemos en este curso de aquellos locales y localizaciones imaginarios de un mundo que no es ya el primario y real de la vida, sino una idea o imagen del mundo.

Mas el haber aparecido en este inventario que hacemos del mundo vital esta cosa, la más próxima a cada cual, que es su cuerpo y, en choque o roce con él, todos los demás cuerpos y su localización en perspectiva y regiones, no debe hacemos olvidar que, al mismo tiempo —por tanto, ni antes ni después, sino al mismo tiempo—, las cosas nos son instrumentos o estorbos *para* nuestra vida, que su ser no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tienen sólo un *ser para*. Quede clara esta noción de «ser para» como la que expresa el ser originario de las cosas en cuanto «cosas de la vida», asuntos e importancias. El concepto de una cosa pretende decirnos lo que una cosa es, su *ser*; este ser nos es declarado o hecho manifiesto en la definición. Pues bien, recuérdese el juego de los chicos cuando se acercan a una persona mayor y, para ponerla en un brete, le preguntan: «¿Qué es una carraca?» La persona mayor, al no encontrar de seguida las palabras que definirían la carraca, hace, como instintivamente, el movimiento de hacer girar una carraca con la mano, movimiento que resulta un poco ridículo, y los chicos por eso ríen entonces. Pero la verdad es que ese movimiento es como una charada en acción, cuyo sentido —el de la charada— efectivamente es *algo para* darle vueltas; por tanto, para *hacer* algo con ella. Este es su *ser para*. Y lo mismo si nos preguntan qué es una bicicleta, antes de que contestemos con palabras, nuestros pies engendran un germen de movimiento pedaleante. Ahora bien, la definición verbal que luego enunciaría formalmente el ser de la carraca, de la bicicleta o del cielo, la montaña, el árbol, etc., no hará sino expresar con palabras lo que esos mismos movimientos significan, y su contenido no sería, no es otro que hacernos saber algo que el hombre hace o padece con una cosa; por tanto, que todo concepto es la descripción de una escena vital[27].

Pero aquí no nos ocupamos de qué *son* en absoluto las cosas, suponiendo que las cosas sean en absoluto. Nos limitamos rigorosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente —por tanto, no hipotéticamente— *ahí*, en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida, y hallamos que, en él, el ser de las cosas

no es un presunto ser en sí, sino su evidente *ser para*, su servirnos o impedimos, y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deserviciaüdad, el sernos dificultad, estorbo, daño.

Ahora bien, si analizamos esa servicialidad de las cosas —quedémonos ahora con la positiva para simplificar, ya que con ello tenemos lo suficiente—, si analizamos esa su servicialidad hallamos que cada cosa sirve para otra que, a su vez, sirve para una tercera, y así sucesivamente en cadena de medios *para*— hasta llegar a una finalidad del hombre. Por ejemplo, la cosa que llamamos azufre sirve para hacer pólvora, la cual sirve para cargar fusiles y cañones, los cuales sirven para hacer la guerra, la cual sirve… Bueno: ¿para qué sirve la guerra? Pero esa cadena servicial o de *medios para* que termine en la guerra no es la única que parte del azufre y de su primera utilización para fabricar pólvora. Porque la pólvora sirve también para cargar escopetas y rifles que sirven para cazar, faena muy distinta de guerrear, caza que sirve para una finalidad humana que he tratado de enuclear en un vagabundo prólogo prepuesto al libro de arte venatorio escrito por el gran cazador conde de Yebes[28], un hombre que ha cazado en todos los parajes y se ha dormido en todas las fiestas de la sociedad elegante; un hombre, pues, que en la selva caza la marmota y en el sarao la imita. Pero aun sin buscar tres pies al gato —antes bien van por su pie— como esas dos series de servicios articulados que parten del azufre y de la pólvora con él elaborada encontramos una tercera, ésta: con la pólvora se hacen cohetes y con los cohetes se hacen, sobre todo, fiestas populares. Las fiestas son una de las grandes cosas que hay en el mundo y con que y en que uno se encuentra.

Tenemos, pues, que las cosas en cuanto servicios positivos o negativos se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad— como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etc., como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos». Y esta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en «campos pragmáticos». Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente. Ahora bien, esos «campos pragmáticos» o «campos de asuntos e importancias», al ser de una u otra manera, inmediata o mediatamente campos de cuerpos, están con mayor o menor precisión y exclusividad localizados, es decir, adscritos, predominantemente al menos, a regiones espaciales. Podíamos, pues, en vez de campos decir «regiones pragmáticas», pero es mejor que hablemos especialmente de «campos», usando este término de la física reciente que enuncia un ámbito constituido por puras relaciones *dinámicas*. Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que

con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo.

El hombre vive en un enorme ámbito —el Mundo, el suyo, el de cada cual— ocupado por «campos de asuntos», más o menos localizados en regiones especiales. Y cada cosa que nos aparece nos aparece como perteneciendo a uno de esos campos o regiones. De aquí que apenas la advertimos, fulminantemente hay en nosotros como un movimiento que nos hace referirla al campo, región, o, digamos ahora, *al lado de la vida* a que pertenece. Y como las cosas tienen su nombre — entre las cosas que encontramos en el mundo están los nombres de esas mismas cosas—, basta, que pronuncie yo una palabra para que ustedes, con o sin palabras expresas, «se digan»: *eso*, lo nombrado, pertenece a tal o cual lado de la *vida*. Si yo dijese ahora «el traje», las mujeres que me escuchasen dirigirían su mente, como una nave su proa, hacia *el lado de la vida* que es la elegancia indumentaria; y si digo «plan Marshall», todos, sin necesidad de reflexión alguna y sin ocuparse ahora del asunto, automáticamente empujarán, por decirlo así, la palabra oída hacia un cierto «lado» de sus vidas titulado «política internacional». «Empujan, por decirlo así» —ha sido mi expresión. Pero ahora quito el «por decirlo así»— porque, en verdad, no se trata de una metáfora, sino de una efectiva realidad. Con medios un poco, no más que un poco, refinados de laboratorio fisiológico se puede demostrar que al oír la palabra en nuestros músculos se produce una minúscula contracción, perceptible con aparatos registradores, contracción que inicia, y es como germen de un movimiento para empujar algo —en este caso la palabra— en una dirección espacial determinada. Hay aquí un interesante tema para la investigación de los psicólogos. Todos llevamos en nuestra imaginación un *diagrama del mundo* a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas, incluso, como he dicho, las que no son inmediatamente corporales, sino, según se las acostumbra llamar, las «espirituales», como ideas, sentimientos, etcétera. Pues bien, sería curioso precisar hacia qué región de ese diagrama imaginario cada individuo empuja las palabras que oye o dice[29].

El mundo de nuestra vida y, por tanto, nuestra vida en él están constituidos por una orientación de *lados* diversos que he llamado «campos pragmáticos». Y aquí se ofrece momentánea ocasión para que veamos de resalto y, merced a esto, con claridad, aunque no me voy a detener morosamente en su análisis, lo que es el genio del poeta, más aún, la poesía misma. Hace mucho tiempo sostengo en mis escrituras que la poesía es un modo del conocimiento, o dicho con otras palabras, que lo dicho por la poesía es verdad. La diferencia entre la verdad poética y la científica se origina en caracteres secundarios; secundarios en comparación con el hecho que tanto una como otra dicen cosas que son verdad, esto es, que las hay efectiva y realmente en el mundo de que hablan. Proust, el gran novelista, no tenía la menor idea científica de que la vida humana y su mundo estuviesen realmente estructurados en una articulación de *lados*. No obstante, en los primeros tomos de su fluvial novela nos habla de un adolescente cuya sensibilidad estaba prematuramente desarrollada,

adolescente que es él mismo. Vive el muchacho durante el verano en el Hotel Palace de un pueblecito normando, lugar de veraneo elegante. Su familia le saca a pasear por las tardes; unas veces toman la dirección de la izquierda, otras veces la de la derecha. En la dirección de la izquierda está la casa de un señor Swann, algo amigo de su familia, un hombre de origen judío, sin estirpe ilustre, pero que tiene por su persona el raro talento de la elegancia, a que se agregan algunos retorcidos vicios. En la dirección de la derecha está el palacio estival de los Guermantes, una de las familias francesas de más vieja nobleza. Para un adolescente cuya alerta hipersensibilidad registra las menores diferencias y elabora en vegetativa amplificación de fantasía todo dato real que se le arroja, estos dos nombres, *Swann* y *Guermantes*, representan dos mundos, es decir, en nuestra terminología, dos campos pragmáticos distintos, pues el hecho de que Swann, aun siendo judío, aun nacido sin pergaminos, filtre una de las dimensiones de su vida en el mundo. Guermantes no hace sino acusar más la diferencia entre ambos mundos. Swann y Guermantes son, pues, como dos puntos cardinales contrapuestos, como dos cuadrantes del gran mundo unitario del muchacho, de los cuales soplan sobre el alma de éste, en ráfagas discontinuas, los estímulos, incitaciones, advertencias, estusiasmos, tristezas sobremanera diferentes. Y he aquí que, genialmente, nos titula Proust dos de sus tomos: uno, *Du côté de chez Swann* —«Por el lado de Swann»— y el otro, *Del lado de los Guermantes*. Ahora, con lo que hemos expuesto en la anterior lección y lo que de ésta va, ¡díganme si esos títulos de intuición poética no son dos términos técnicos en la teoría científica de la vida! ¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los *lados* de su vida de donde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia, los vientos de su vivir!

Con esto podemos dar por terminado el estudio de la estructura formal que posee el mundo donde cada cual vive. Nótese que ese mundo, ya en cuanto a su estructura, se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela. Pera conste que en ese mundo físico no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos. Porque si antes dije que desde hace muchos años sostengo que la poesía es una forma del conocimiento, ahora, añado que desde hace los mismos años procuro hacer caer en la cuenta a los demás que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará: otro distinto del de hoy. Donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio.

Hora es ya de que, desentendiéndonos de esa estructuración formal del mundo, echemos una ojeada sobre su contenido, sobre las cosas que en él aparecen, asoman, brotan, surgen, en suma, ex-isten, a fin de descubrir entre ellas algunas que podamos, que debamos llamar sociales y sociedad. Aquí nuestro tema nos obliga, a no

demoramos en el camino, a pesar de las interesantes cuestiones que van a saltarnos a la vista. Podemos, velozmente y sin hacer posada, atravesar de vuelo cuanto evidentemente no pueda pretender ser social o que, por lo menos, no lo sea con evidencia y saturadamente. En efecto, las cosas que hay en el mundo se hallan por muy antigua tradición clasificadas en minerales, vegetales, animales y humanas. Pregúntese cada cual si su propio comportamiento ante una piedra puede calificarse de social. Evidentemente, no. La evidencia se impone si, yéndonos al otro extremo de aquella serie —lo comparamos con nuestro comportamiento ante un hombre. La diferencia es palmaria. Toda acción del hombre adulto hacia algo o sobre algo cuenta, claro está, de antemano con sus experiencias anteriores referentes a ese algo, de suerte que su acción parte de las cualidades que, según su saber, posee esa cosa. Sabe, en nuestro ejemplo, que la piedra es muy dura, pero no tanto como el hierro, y si lo que se propone es quebrarla en fragmentos para alguna finalidad suya, sabe que basta golpearla con un martillo. Tiene, pues, ante sí, para orientar su acción, estos dos atributos de la piedra: que es dura, pero frágil, fragmentable sin extrema dificultad. Añadan ustedes las demás cualidades que en nuestro trato con la piedra hemos aprendido. Entre ellas hay una decisiva para nuestro tema. Sabemos que la piedra no se entera de nuestra acción sobre ella y que su comportamiento mientras la golpeamos se reduce a quebrarse, fraccionarse, porque ello es su mecánica e inexorable condición. A nuestra acción sobre ella no corresponde por su parte ninguna acción sobre o hacia nosotros. En ella no hay en absoluto capacidad de acción ninguna. En rigor, tampoco debemos llamar a lo que le pasa con nosotros *pasión* —en el sentido de padecer. La piedra ni hace ni padece, sino que en ella se producen mecánicamente ciertos efectos. Por tanto, en nuestra relación con la piedra nuestra acción tiene una dirección única que va de nosotros a la piedra y allí, sin más, termina. Lo propio acontece, al menos macroscópicamente, con la planta, sin más diferencia que la existente entre los atributos de un vegetal y los de un mineral. Mas ya en nuestro trato con el animal la relación se modifica. Si queremos hacer algo con un animal, en nuestro proyecto de acción interviene el convencimiento de que yo existo para él y que espera una acción mía sobre él, se prepara a ella y prepara su reacción a esa mi esperada acción. No tiene, pues, duda que en mi relación con el animal el acto de mi comportamiento hacia él no es, como era frente a la piedra, unilateral, sino que mi acto, antes de ser ejecutado, cuando lo estoy proyectando, cuenta ya con el acto probable de reacción por parte del animal, de manera que mi acto, aún en estado de puro proyecto, va al animal pero vuelve a mí en sentido inverso, anticipando la réplica del animal. Hace, pues, un viaje de ida y vuelta, el cual no es sino la representación por adelantado de la relación real que entre ambos —el animal y yo— va a tener lugar. Cuando me acerco al caballo para ensillarlo cuento, desde luego, con su posible coz, y cuando me aproximo al mastín de rebaño cuento con su posible mordisco y tomo, en uno y otro caso mis precauciones.

Nótese el nuevo tipo de realidad que, frente a lo que no son piedras y vegetales,

aparece en nuestro mundo cuando encontramos el animal. Si para describir la relación real frente a la piedra decimos: la piedra y yo somos dos, hablamos inadecuadamente. Porque en ese plural «somos», que en este caso es un dual o plural de sólo dos, unimos e igualamos en el ser a la piedra y al hombre. Ahora bien, la piedra *me es* piedra, pero yo *no le soy* a la piedra en absoluto. No cabe, pues, comunidad —la comunidad que ese plural-dual expresa— entre ella y yo. Mas en el caso del animal la realidad varía. No sólo el animal me es animal y tal animal —mi comportamiento, noten, varía según sea la especie: no me comporto igual frente a un jilguero y frente a un toro de la ganadería de Miura—, no sólo el animal *me* es, sino que también yo *le* soy, a saber, le soy otro animal. La conducta del animal con nosotros podría resumirse y simbolizarse diciendo que el animal nos está llamando a nosotros, constantemente, animales. No parece dudoso que lo que pasa en el asno cuando el arriero le tunde a estacazos el lomo es algo que sería menester expresar así: ¡qué bruto es este animal que, en el mundo de la fábula, donde hasta los asnos parlamos, llamamos hombre! ¡Qué diferencia con el otro animal que entra en la cuadra y me lame y le llamo perro!

Lo que no parece cuestionable es que decir «el animal y yo somos» tiene ya alguna dosis de sentido que faltaba en absoluto al «la piedra y yo somos». Somos el animal y yo, puesto que mutuamente *nos* somos, puesto que me es notorio que a mi acción sobre el animal va éste a responder-*me*. Esta relación es, pues, una realidad que necesitamos denominar «mutualidad o reciprocidad». El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como tina cosa que me responde y, en este sentido, como algo que no sólo existe para mí, sino que, al existir también yo para él, *co-existe* conmigo. La piedra existe, pero no *co-existe*. El co-existir es un entrepernar las existencias, un entre o inter-existirse dos seres, no simplemente «estar ahí» sin tener que ver el uno con el otro.

Ahora bien, ¿no es esto lo que de primeras llamamos «*trato* social»? El vocablo *social* ¿no apunta desde luego a una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a otros seres, los cuales, a su vez, se comportan con respecto a él —por tanto, a acciones en que, de uno u otro modo, interviene la reciprocidad en que no sólo yo soy centro emisor de actos hacia otro ser, sino que este otro ser es también centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar ya anticipada la suya, se cuenta con la suya porque en la suya se cuenta también con la mía—; en fin, para decir lo mismo en otro giro, que los dos actuantes se responden mutuamente, es decir, se co-rresponden? El animal «responde» con sus actos a mi presencia —me ve, me busca o me huye, me quiere o me teme, me lame la mano o me muerde, me obedece o me acomete; en suma, *me reciproca* a su modo. Este modo, sin embargo, es, según la experiencia me ha hecho patente, muy limitado. A la postre es sólo a un reducido repertorio de actos míos a los que el animal co-rresponde, y ello con un repertorio también muy exiguo de actos suyos. Es más, puedo establecer una escala que mide en cada especie la amplitud de ese repertorio.

Esa escala, por tanto, tabulará también la cantidad de co-existencia que con el animal puedo usufructuar. Ella nos manifestaría hasta qué punto, aun en el caso mejor, esa co-existencia es escasa. Puedo adiestrar o amaestrar al animal y entonces hacerme la ilusión de que co-rresponde a mayor número de gestos y otros actos míos, pero advierto en seguida que en el amaestramiento no responde desde sí, desde su centro espontáneo el animal, sino que se torna puro mecanismo, que es una máquina donde he puesto unos discos, como lo son las respuestas de gramófono que rueda el lorito real, siempre las mismas, conforme a programa. Al revés, para co-existir más con el animal, lo único que puedo hacer es reducir mi propia vida, elementalizarla, entontecerme y aneciarme hasta ser casi otro animal, como les pasa a esas señoras de edad que viven años y años solas con un perro ocupadas exclusivamente de él, acompañadas únicamente por él, y acaban por parecerse hasta fisonómicamente a su can. Para co-existir con el animal hay que hacer lo que Pascal nos propone que hagamos frente a Dios: *il faut s'abétir*.

Repito mi pregunta: ¿podemos reconocer en la relación del hombre con el animal un hecho social? No lo podemos, sin más, decidir. Desde luego nos retenía para contestar afirmativamente la limitación de la co-existencia y además un carácter confuso, borroso, ambiguo que percibimos en el modo de ser de la bestia por lista que ésta sea. La verdad es que, no sólo en este orden sino en todos, el animal nos azora. No sabemos bien cómo tratarlo, porque no vemos clara su condición. De aquí que en nuestra conducta con él nos pasamos la vida oscilando entre tratarlo humanamente o, por el contrario, vegetalmente y aun mineralmente. Se comprende muy bien las variaciones de actitud ante el bruto porque el hombre ha pasado a lo largo de la historia —desde ver en él casi un dios, como los primitivos y los egipcios, hasta pensar, como Descartes y su discípulo, el dulce y místico Malebranche, que el animal es una máquina, un pedrusco algo más complicado.

De si es o no social nuestra relación con él sólo podemos convencemos comparándola con hechos que sean incuestionablemente, saturadamente, sociales. Es el caso plenario, diáfano, evidente quien nos permite entender los casos confusos, débiles, ambiguos.

Estas consideraciones han acotado el montón de fenómenos únicos entre los cuales puede aparecer de modo palmario e irrecusable algo que sea social. Del contenido del mundo nos queda sólo por analizar las cosas que llamamos «hombres».

¿Cómo aparecen en mi mundo vital esos seres que llamo «los otros hombres»? Basta enunciar la pregunta para que todos sintamos un cambio en nuestro temple. Hasta ahora nos sentíamos en abandono, plácidamente. Ahora, ante el anuncio de que en nuestro horizonte reflexivo, el horizonte de temas que desarrollan estas lecciones, se van a presentar «los otros hombres», sentimos, no sabemos bien por qué, una ligera inquietud y como si una fina onda eléctrica nos hubiese corrido por la médula. La cosa será todo lo absurda que se quiere, pero *es*. Venimos de un mundo vital

donde hasta ahora sólo había piedras, plantas y animales: era un paraíso, era lo que llamamos la naturaleza, el campo. Y aunque del mundo vital que analizamos hemos dicho cien veces que es el de cada cual, el concreto de mi vida, no hemos hablado de él sino abstractamente. Yo no he pretendido describir el mundo singular de cada cual, ni tampoco el de alguno, ni siquiera el mío. De lo archiconcreto estamos hablando abstractamente y en general. Esta es la paradoja constitutiva de la *teoría* de la vida. Esta vida es la de cada cual, pero su teoría es, como toda teoría, general. Da los cuadros vacíos y abstractos donde cada cual puede alojar su propia autobiografía. Pues bien, lo que ahora subrayo es que aun hablando, como hacemos, en abstracto, basta anunciar que van a aparecer en nuestro análisis los otros hombres para que en todos se produzca un alerta, un «¡Quién vive!». Ya no vivimos en abandono, sino en guardia y con cautela. ¡Hasta tal punto son, por lo visto, temibles los otros hombres! Antes, en el mundo como mundo mineral, vegetal, animal, nada nos preocupaba. Es la tranquilidad que sentimos en el campo. ¿Por qué la sentimos? Lo vamos a ver, pero con dos palabras dijo ya lo esencial Nietzsche: «Nos sentimos tan tranquilos y a gusto en la pura naturaleza porque ésta no tiene opinión sobre nosotros». Aquí está el origen hipersuspicaz de nuestra inquietud. Vamos a hablar de seres —los hombres— que se caracterizan porque sabemos que tienen una opinión sobre nosotros. Por eso nos hemos puesto en guardia, el alma alerta: en el dulce horizonte del mundo paradisíaco asoma un peligro: *el otro hombre*. ¡Y no tiene duda!, más o menos y poco a poco esto se va a animar. Y vamos a azorarnos todos un poco.

Efectivamente, en el contorno que mi horizonte ciñe aparece el *OTRO*. El «otro» es el otro hombre. Con presencia sensible tengo de él sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar forma, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista, es decir, que se comporta externa o visiblemente, lo que los psicólogos americanos llaman «behavior». Pero lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles —por eso son, frente a toda la externidad del mundo, pura intimidad. Pero ya en el animal no podemos ver su cuerpo sin que éste, además de señalarnos como los demás colores y resistencias una cierta corporeidad, nos es señal de algo completamente nuevo, distinto —a saber, de una incorporeidad, de un *dentro*, un *intus o inti-midad* en el animal donde éste fragua su respuesta a nosotros, donde prepara su mordisco o su cornada o, por el contrario, su dulce y tierno venir a rozarse contra nuestras piernas. Dije que nuestro trato con el animal tiene algo de coexistencia. Esta coexistencia surgía porque el animal nos responde desde un centro interior que en él hay, es decir, de su intimidad. Todo coexistir es un coexistir de dos intimidades y hay tanto de ello cuanto haya de mutuo hacerse, en algún modo, presentes éstas. Si el cuerpo del

animal nos hace al través suyo entrever, presumir, sospechar esa su intimidad, es poique nos la señala con su figura, movimientos, etc. Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es* «expresión». La función expresiva del organismo zoológico es el más enigmático de los problemas que ocupan a la biología, ya que de la vida biológica misma creen los biólogos desde hace tiempo no deber ocuparse, por ser demasiado problema.

No me detengo a penetrar en este sugestivísimo asunto, la función expresiva —en cierto modo el sugestivo por antonomasia, pues en él se halla la causa de toda sugestión—, porque me he ocupado de él largamente en mi estudio titulado «Sobre la expresión fenómeno cósmico[30]», y de lo que atañe más a la aparición del *otro hombre* ante cada cual, diré algo en las siguientes lecciones.

Baste ahora decir que el cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de la com-presencia, sin el cual, como dije, no podríamos esclarecer cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso la función de la com-presencia es más sorprendente. Porque allí la parte de la, manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre *es* no se me ha hecho ni puede hacérseme nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí —cuando encuentro un cuerpo humano.

La fisonomía de ese cuerpo, su mímica y su pantomímica, gestos y palabras no patentizan pero sí manifiestan que hay allí una intimidad similar a la mía. El cuerpo es un fertilísimo «campo expresivo» o «de expresividad».

Yo veo, por ejemplo, que mira. Los *oíos*, «ventanas del alma» nos muestran más del otro que nada porque son miradas, actos que vienen de *dentro* como pocos. Vemos *a qué* es a lo que mira y *cómo* mira. No sólo viene de dentro, sino que notamos desde qué profundidad mira.

Por eso nada agradece el enamorado como la primera mirada. Pero hay que tener cuidado. Si los hombres supiesen *medir* la profundidad de que proviene la mirada de la mujer, se ahorrarían muchos errores y muchas penas.

Porque hay la primera mirada que se concede como una limosna —poco honda, lo justo para ser mirada. Pero hay también la mirada, que viene de lo más profundo, trayéndose su raíz misma desde el abismo del ser femenino, mirada que emerge como cargada de algas y perlas y todo el paisaje sumergido, esencialmente sumergido y oculto que es la mujer cuando es de verdad, esto es, profundamente, abismáticamente, mujer. Esta es la mirada *saturada*, en la que rebosa su propio querer ser mirada, mientras que la primera era asténica, casi no era mirada, sino simple ver.

Si el hombre no fuese vanidoso y no interpretase cualquier gesto insuficiente de la mujer como prueba de que ésta está enamorada de él, si suspendiese su opinión hasta que en ella se produzcan gestos *saturados*, no padecerla las dolorosas sorpresas que son tan frecuentes.

Repito, desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de *de-soledadizarnos* asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya.

V. LA VIDA INTER-INDIVIDUAL NOSOTROS — TÚ — YO

HABÍAMOS partido de la vida humana como realidad radical. Entendíamos por realidad radical —hora es de recordarlo— no la única, ni siquiera la más importante y ciertamente no la más sublime, sino, lisa y llanamente, aquella realidad primaria y primordial en que todas las demás, si han de sernos realidades, tienen qué aparecer y, por lo tanto, tener en ella su raíz o estar en ella arraigadas. En este sentido de realidad radical, «vida humana» significa estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir, siempre y sólo la mía. Ese X que la vive y a quien suelo llamar yo, y el mundo en que ese «yo» vive, me son patentes, presentes o compresentes, y todo ello, ser yo el que soy y ser ése mi mundo y mi vivir en él, son cosas que me acontecen a mí y sólo a mí, o a mí en mi radical soledad. Si, por ventura —añadí—, apareciese en ese mi mundo algo que conviniera llamar también «vida humana» aparte de la mía, conste de la manera más expresa que lo será en otro sentido, ya no radical ni primario ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto. Ahora bien, al aparecemos presentes los cuerpos de forma humana, advertíamos en ellos compresentes otros cuasi-yos, otras «vidas humanas», cada una con su mundo propio, incomunicante, en cuanto tal, con el mío. Lo que este paso y esta aparición tienen de decisivo es que mientras mi vida y todo en ella, al serme patentes y míos, tienen el carácter de inmanentes —por tanto, la perogrullada de que mi vida es inmanente a sí misma, que está toda ella dentro de sí misma—, la presentación indirecta o compresencia de la vida humana ajena me emboca y enfronta con algo trascendente a mi vida y, por tanto, que está en ésta sin propiamente estar.

Lo que sí está patente en mi vida es la noticia, la señal de que hay otras vidas humanas, pero como vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*, y esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno, por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas se hallan fuera o más allá o trans-la-mía. Por eso son *transcendentes*. Y aquí tienen ustedes que por primera vez nos aparece un tipo de realidades que no lo son en sentido radical. La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible

que se quiera—, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente «realidad». Mas esto nos hace caer en la cuenta de que a la realidad radical que es mi vida pertenece contener dentro de sí muchas realidades de segundo orden o presuntas, lo cual abre a mi vida un campo enorme de realidades distintas de ella misma. Pues al llamarlas, *grosso modo*, presuntas —también podíamos decir «verosímiles»— no les quito el carácter y valor de realidades. Lo único que hago es negarles la calidad de ser realidades *radicales* o incuestionables. Por lo visto la atribución de realidad permite y aun impone una escala o graduación o jerarquía y habrá, como en las quemaduras, realidades de primer grado, de segundo grado, etcétera, y ello no refiriéndonos al contenido de esa realidad, sino al puro carácter de ser realidad. Por ejemplo: el mundo que nos describe la física, es decir, la ciencia ejemplar entre las que el hombre tiene hoy a su disposición, el mundo físico tiene, sin duda, realidad; pero ¿cuál o qué grado de realidad? Ni que decir tiene: una realidad de las que he llamado presuntas. Basta recordar que la figura del mundo físico por cuya realidad ahora nos preguntamos es el resultado de la teoría física y que esta teoría, como todas las teorías científicas, está en movimiento: es, por esencia, cambiante porque es cuestionable. Al mundo de Newton sucede el mundo de Einstein y de Broglie. La realidad del mundo físico, al ser una realidad que con tanta facilidad y velocidad se sucede y suplanta a sí misma, no puede ser sino realidad de cuarto o quinto grado. Pero, repito y bien entendido, realidad. Entiendo por realidad *todo aquello con que tengo que contar*. Y hoy tengo que contar con el mundo de Einstein y Broglie. De él depende la medicina que intenta curarme; de él, buena parte de las máquinas con que hoy se vive; de él, muy concretamente, el futuro mío, de mis hijos, de mis amigos —puesto que nunca en toda la historia el porvenir ha dependido tanto de una teoría, de la teoría intra-atómica.

A todas estas realidades presuntas, a fin de no confundirlas con la realidad radical, las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad —es decir, presunciones e verosimilitudes.

Y ahora viene la gran mutación de óptica o perspectiva que necesitamos hacer. Pero esta óptica nueva desde la cual vamos, poco a poco, a empezar a hablar —salvo tal o cual referencia o momentáneo retorno a la anterior—, esta óptica, nueva en este curso, es precisamente la normal en todos. La anormal, la insólita es la que venimos usando. En seguida aclararé el sentido de ambas perspectivas. Mas para ello conviene proseguir un poco lo que iba diciendo, e iba diciendo que la aparición del otro hombre, con la sospecha o compresencia de que es un yo como el mío, con una vida como la mía y, por tanto, no mía sino suya y un mundo propio donde él vive radicalmente, me es el primer ejemplo, en este inventario de mi mundo, donde encuentro realidades que no son radicales, sino mera presunción de realidades que, en rigor, son ideas o interpretaciones de la realidad. El cuerpo del otro me es radical e incuestionable realidad: que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía. La realidad del otro hombre, de esa otra «vida

humana» es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo.

Esta averiguación, aparte el valor que por sí tiene, posee el de hacerme caer en la cuenta de que dentro de mi vida hay una inmensidad de realidades presuntas, lo cual —repito— no quiere decir, por fuerza, que son falsas, sino sólo que son cuestionables, que no son patentes y radicales. Puse mi grande ejemplo: el llamado mundo físico que la ciencia física nos presenta y que es tan distinto de mi mundo vital y primario, en el cual no hay electrones ni cosa que se le parezca.

Pues bien —y esto es lo nuevo con respecto a todo lo anterior—, normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales. El otro hombre, como tal, es decir, no sólo su cuerpo y sus gestos, sino su «yo» y su vida me son normalmente tan realidades como mi propia vida. Es decir, que vivo por igual y a la vez mi vida en su realidad primaria, y una vida que consiste en vivir *como primarias* muchas realidades que lo son sólo en segundo, tercero, etc., grados. Más aún, normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando. De éstas hay algunas que merecen ser tenidas por verdaderas, y a ellas llamo realidades de segundo grado —pero ese «merecer ser tenidas por verdaderas» ha de entenderse siempre con cuenta y razón, no así, sin más, a rajatabla y en absoluto. A fuer de interpretaciones pueden siempre, en última instancia, ser erróneas y proponernos realidades francamente ilusorias. De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión, damos por auténticas, verdaderas o verosímiles. Esto que aquí por vez primera apunto será el tema dorsal del resto del curso. Pero ahora dejémoslo en esa su primera, sencilla, vulgar y, claro está, confusa aparición.

Pero si lo que digo es cierto —y ello se verá en las próximas lecciones— nuestra vida normal consiste en ocuparnos con *prágmata*, con cosas o asuntos e importancias que no lo son propiamente, sino meras interpretaciones irresponsables de los demás o nuestras propias, quiere decir que siendo nuestra vida un estar siempre haciendo algo con esas pseudo-cosas, irremediablemente sería un pseudo-hacer, precisamente aquel que anteriormente nos aparecía con la vulgarísima pero profundísima expresión de «hacer que se hace»; es decir, solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos y que suele llamarse «sociedad», tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical. Pero ésta es, dijimos, lo que somos en radical soledad. Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que

sólo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en que ellas aparecen cuando nos *retiramos* a nuestra soledad. En la soledad el hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo. Esa retirada en que a las meras verosimilitudes, cuando no simples embelesos e ilusiones, en que vivimos, les exigimos que nos presenten sus credenciales de auténtica realidad, es lo que se llama con un nombre amanerado, ridículo y confusionario, *filosofía*. La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo. Delante de otro no estamos, no podemos estar integralmente desnudos: si el otro nos mira, con su mirada, ya, más o menos, nos cubre ante nuestros propios ojos. Esto es el extraño fenómeno del rubor en que la carne desnuda parece cubrirse con un paño sonrosado, a fin de ocultarse. De la desnudez tenemos que hablar en serio cuando hablemos del azoramiento.

La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes —en lo que puramente son y soy— nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento —lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas. Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*alétheia, aletheúein*—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum,* verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó «decir» —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart —el más genial de los místicos europeos— llama por eso a Dios «el silente desierto que es Dios».

Que ese recurrir de nuestra pseudo-vida convencional a nuestra más auténtica realidad en que la filosofía consiste, requiere una técnica intelectual más rigurosa que la de ninguna otra ciencia, es cuestión distinta. Ello quiere decir sólo que la filosofía es *además* una técnica filosófica, pero ella sabe muy bien que esto lo es sólo en segundo lugar y por haberlo menester para intentar aquella su perpetua y primigenia

misión. ¡Ciertamente que a mediados del último siglo y comienzos de éste la filosofía, so el apodo de positivismo, pretendía ser una ciencia, es decir, quería «hacer de ciencia», pero no hay que formalizar la cosa, se trata sólo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió!

Es, pues, filosofía la crítica de la vida convencional, incluso y muy especialmente de su vida —crítica que el hombre se ve obligado a hacer de cuando en cuando, llevando a aquélla ante el tribunal de su vida auténtica, de su inexorable soledad. O, también puede decirse, es la partida doble que necesita llevar para que los negocios, asuntos, cosas a que ha puesto su vida no sean demasiado ilusiones, sino que, contrastados con la piedra de toque que es la realidad radical, quede cada uno en el grado de realidad que le corresponde.

En este curso damos cita ante ese tribunal que es la realidad de la auténtica vida humana a todas las cosas que se suelen llamar sociales, a fin de ver qué es lo que son en su verdad; es decir, procedemos en constante recurso de nuestra vida convencional, habitual, cotidiana y su óptica constitutiva, a nuestra realidad primaria y su óptica insólita, difícil y severa. Paso a paso hemos hecho esto, desde la elementalísima observación sobre la manzana: al ser traída ante aquel tribunal, la manzana, que creíamos ver, resultó un poco fraudulenta; hay tina mitad de ella que nunca nos es presente al tiempo que la otra mitad y, por tanto, la manzana en cuanto realidad patente, presente, vista, no existe, no es tal realidad. Luego notábamos que la mayor porción de nuestro mundo sensible no nos es presente; antes bien, aquella porción de él que en cada instante lo estaba oculta el resto y lo deja como sólo compresente, como la habitación en que estamos nos tapa la ciudad y, sin embargo, vivimos esa habitación hallándose ella en la ciudad y la ciudad en la nación y la nación en la Tierra, etc., etc.

Pero el reo más importante, citado a juicio de ausencia, ha sido el otro hombre, con su cuerpo y sus gestos presentes, pero cuyo carácter de hombre, de otro yo, de otra vida humana se nos ha revelado como mera realidad interpretada, como la gran presunción y verosimilitud.

Para el tema genuino de nuestro curso es él la realidad decisiva, porque buscando hechos claros que con suficiente evidencia pudiéramos llamar sociales, veníamos de fracaso en fracaso —ni nuestro comportamiento con la piedra ni con la planta tenían el menor aire de socialidad. Al enfrontarnos con el animal pareció que algo así como relación social nuestra con él, y de ellos entre sí, trasparecía. ¿Por qué? Porque al hacer nosotros algo con el animal, nuestra acción no tiene más remedio que contar con que éste la prevé, con una u otra exactitud, y se prepara a responderla. Tenemos, pues, aquí un tipo de realidad nuevo, a saber: una acción —la nuestra— de la cual forma parte, por anticipado, la acción que el otro ser va a ejecutar contestando a la nuestra; y a él le pasa lo mismo que a mí: es una curiosa acción que emana no de uno sino de dos —del animal junto conmigo. Es una auténtica colaboración. Yo preveo la coz del mulo, y esta coz «colabora» en mi comportamiento con él, invitándome a

guardar distancia. En esa acción contamos el uno con el otro, es decir, nos existimos mutualmente o co-existimos yo y mi colaborador, el mulo. El supuesto, como se advierte, es que haya otro ser del cual sé de antemano que, con tal o cual probabilidad, va a responder a mi acción. Esto me obliga a anticipar esa respuesta en mi proyecto de acción, o lo que es igual, a responderla a mi vez por adelantado. El hace lo mismo: nuestras acciones, pues, se interpenetran —son mutuas o recíprocas. Son propiamente Ínter-acción. Toda una línea de la tradición idiomática da a la socialidad, o lo social, este sentido. Aceptémoslo, por lo pronto.

Sin embargo, nuestra relación total con el animal es, a la vez, limitada y confusa. Esto nos sugirió la más natural reserva metódica: buscar otros hechos en que la reciprocidad sea más clara, ilimitada y evidente; es decir, en que el otro ser que me responde sea, en principio, *capaz de responderme tanto como yo a él*. Entonces la reciprocidad será clara, saturada y evidente. Ahora bien, esto sólo me acontece con el otro —es más, lo considero como el otro precisamente por creer que es mi parigual en la esfera del poder responder. Noten que *otro —alter* en latín— es propiamente el término de una pareja y *sólo* de una pareja. *Unus et alter* —el *alter* es el *contraposto*, el parangón, el correspondiente al *mus*. Por eso la relación del *unus* —yo— con el *alter* —otro— se llama estupendamente en nuestra lengua *alternar*. Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos con él «relación social». Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos.

Tenemos, pues, que el hombre, aparte del que yo soy, nos aparece como el otro, y esto quiere decir —me interesa que se tome en todo su rigor—, el otro quiere decir aquel con quien puedo y tengo —aunque no quiera— que alternar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediablemente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí, que tal vez son aviesas. El mutuo «contar con», la *reciprocidad*, es el primer hecho que nos permite calificarlo de *social*. Si esta calificación es definitiva o no, quede para el ulterior desarrollo de nuestras meditaciones. Pero la reciprocidad de una acción, la inter-acción, sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres generales: tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí —o como decimos en español, tiene su alma en su armario, es decir, piensa, siente, quiere, tiene sus fines, va a lo suyo, etc., etc., lo mismo que yo. Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originariamente como el reciprocante y nada más. Todo lo demás que resulte ser el hombre es secundario a ese atributo y viene después. Conste, pues: ser el otro no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario. Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como «hombre». La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca. Muy bien lo dice Husserl: «El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por

tanto, *una comunidad de hombres*, una *sociedad*». Y viceversa: «Es igualmente claro que los hombres no pueden ser aprehendidos sino hallando otros hombres (realmente o potencialmente) en torno de ellos[31]». Por tanto, añado yo, hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido. Y aquí tenemos la explicación de mis reservas cuando hablando de la vida como realidad radical y radical soledad, decía que no debía hablar del hombre sino de X o del viviente. Pronto veremos por qué era también inadecuado llamarle «yo». Pero era menester facilitar la comprensión de aquella óptica radical. El hombre no *aparece* en la soledad —aunque su verdad última es su soledad—: el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante.

La lengua nos revela que hubo un tiempo en que los hombres no distinguían, por lo menos genéricamente, entre los seres humanos y los que no lo son, puesto que les parecía ser entendidos por ellos y recibir de ellos contestación. Es decir, que la piedra, la planta y el animal eran también «reciprocantes». La prueba está en que todas las lenguas indoeuropeas usan de expresiones correspondientes a la frase española: «¿Cómo se llama esa cosa?» —*Comment est-ce que l'on appelle ça?*—. Por lo visto, cuando se sabe el nombre de una cosa se la puede llamar; ella percibe nuestra *llamada* y acude, es decir, se pone en movimiento, reacciona a nuestra acción de nombrarla. *Ap-pello* es «hacer moverse algo», y lo mismo *calo* en latín, κίω y κελομαι en griego. En nuestro «llamar» pervive el *clamare*, que es el mismo *calo*. Exactamente los mismos valores semánticos: «llamar» y «hacer moverse» porta el vocablo alemán *heissen*.

Pero ahora es menester que corrijamos un posible error de perspectiva a que el orden irremediable de nuestro inventario de lo que hay en el mundo corre el riesgo de dar lugar. Empezamos por analizar nuestra relación con la piedra, seguimos con la planta y luego el animal. Sólo tras todo esto nos enfrontamos con el hecho de que se nos apareció el Hombre como el Otro. El error consistiría en que esa especie de orden cronológico a que el buen orden analítico nos ha llevado, pretenda significar el orden real en que nos van apareciendo los contenidos de nuestro mundo. Este orden real es precisamente el inverso. Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres. Porque todo «cada cual» nace en una familia y ésta nunca existe aislada; la idea de que la familia es la célula social es un error que rebaja la maravillosa institución humana que es la familia, y es maravillosa aunque sea molesta, pues no hay cosa humana que *además* no sea molesta. El humano viviente nace, pues, entre hombres, y son éstos lo primero que encuentra, es decir, que el mundo en que va a vivir comienza por ser un «mundo compuesto de hombres», en el sentido que la palabra «mundo» tiene cuando hablamos de «un hombre de mundo», de que «hay que tener mundo», de si alguien tiene «poco mundo». El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como al través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos. Y como una de las cosas que más intensa y

frecuentemente hacen esos hombres en nuestro inmediato contorno, en su actividad reciprocante, es hablar unos con otros y conmigo, con su hablar inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas y yo veo desde luego el mundo todo al través de esas ideas recibidas.

Esto significa que la aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos. Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*. Pero es menester entender esta palabra y toda esta sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está *a nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.

El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada —el hacer algo con ellos, sea *para* ellos o sea *contra* ellos— supone ese estado previo e inactivo de abertura. Esta no es aún propiamente una «relación social», porque no se determina aún en ningún acto concreto. Es la simple coexistencia, matriz de todas las posibles «relaciones sociales». Es la simple presencia en el horizonte de mi vida —presencia que es, sobre todo, mera compresencia del Otro en singular o en plural. En ella, no sólo no se ha condensado mi comportamiento con él en alguna acción, sino que —y esta advertencia importa mucho— tampoco se ha concretado mi puro conocimiento del Otro. Este me es, por lo pronto, sólo una abstractísima realidad, «el capaz de responder a mis actos sobre él». Es el hombre abstracto.

De esta relación mía con el otro parten dos líneas diferentes, aunque se conecte la una con la otra, de progresiva concreción o determinación: una consiste en que voy, poco a poco, conociendo más y mejor al otro; voy descifrando más al detalle su fisonomía, sus gestos, sus actos. La otra consiste en que mi relación con él se hace activa, que actúo sobre él y él sobre mí. De hecho aquélla sólo suele ir progresando al hilo de ésta.

Empecemos, pues, con esta segunda.

Si ante el otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la

figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con muchas cosas —aunque, a veces, él y yo padecemos errores al suponer nuestra comunidad en la percepción de ciertos objetos— y como acontece no sólo con un otro, sino con muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos. Esto es lo que llamamos el «mundo objetivo» frente al mundo de cada cual en su vida primaria. Ese mundo común u objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan principalmente sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes. Ciertamente que con alguna frecuencia advierto que nuestra coincidencia sobre tal o cual cosa era ilusoria: un detalle de la conducta de los otros me revela, de súbito, que yo veo las cosas, por lo menos algunas —bastantes— de otra manera, y esto me desazona y me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical. Sin embargo, es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendernos sobre las grandes líneas del mundo, para que sea posible la colaboración en las ciencias y un laboratorio en Alemania aproveche observaciones hechas en un laboratorio de Australia. Así vamos construyendo —porque se trata no de algo patente, sino de una construcción o interpretación— la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio, de todos, será *el* mundo. Pero esto demuestra la gran paradoja: que no es *el* mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común y objetivo, lo que ya Kant llamaba el mundo «*allgemeingültig*», valedero universalmente, es decir, para todos, con lo cual se refería a los sujetos humanos y fundaba en su unanimidad la objetividad o realidad del mundo. Y éste es el resultado de mi advertencia anterior cuando decía que aquella porción de mi mundo que primero me aparece es el grupo de hombres entre quienes nazco y empiezo a vivir, la familia y la sociedad a que mi familia pertenece; es decir, un mundo humano al través del cual e influido, por el cual, me aparece el resto del mundo. Claro que Kant, como Husserl, que ha dado a este razonamiento su forma más depurada y clásica, utopizan bastante, como todos los idealistas, esa unanimidad. La verdad es que los hombres sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo o, para enunciar más ajustadamente mi pensamiento, que la lista de coincidencias sobre las cosas entre los hombres y la lista de sus discrepancias allá se irán, compensándose la una con la otra. Mas para que el razonamiento idealista de Kant y de Husserl sea verídico, basta con aquel torso de coincidencias, puesto que ese torso es suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo. Esta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por *vivir con* los otros en un presunto mundo único, por tanto, *nuestro*, nuestro vivir es *con-vivir*.

Mas para que haya con-vivencia es menester salir de aquel simple estar abierto al otro, al *alter*, y que llamábamos *altruismo* básico del hombre. Estar abierto al otro es

algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o reciproque. No importa qué sea lo que hagamos: curarle yo a él una herida o darle un puñetazo al que corresponda y reciproque con otro. En uno y otro caso vivimos juntos y en reciprocidad con respecto a algo. La palabra *vivimos* en su *mos* expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación «nosotros»: *unus et alter*, yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al otro he llamado *altruismo*, este sernos mutualmente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad *social* —si se quiere emplear esta palabra en su sentido más vulgar que es, a la vez, el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber.

Con la roca no hay *nostridad*. Con el animal hay una muy limitada, confusa, difusa y problemática *nostridad*.

Conforme convivimos y somos la realidad «nosotros» —yo y él, esto es, el Otro— nos vamos conociendo. Esto significa que el Otro —hasta ahora un hombre indeterminado, del que sólo sé que es, por su cuerpo, lo que llamo un «semejante», por tanto, alguien, capaz de reciprocarme y con cuya consciente respuesta tengo que contar— conforme le voy tratando, de buenas o de malas, se me va precisando y lo voy distinguiendo de los otros OTROS que conozco menos. Esta mayor intensidad de trato implica *proximidad*. Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos *intimidad*. El otro se me hace próximo e inconfundible. No es otro cualquiera, indiscernible de los demás, es el Otro en cuanto único. Entonces el otro me es TU. Conste, pues, TU no es, sin más ni más, un hombre, es un hombre único, inconfundible.

Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación «nosotros» es donde me aparece el tú, o individuo humano único. Tú y yo, yo y tú, actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos recíprocamente. Una de las cosas que hacemos y que es la más típica reciprocidad y *nostridad*, es hablar. Y una de las cosas de que hablamos es de *él* o de *ellos*, esto es, de otros que no están contigo y conmigo en la relación «nosotros». Sea en absoluto, sea ocasionalmente, ahora y para esto, él o ellos son los que quedan fuera de esta proximidad que es nuestra relación. Y aquí tenemos una peculiaridad de la lengua española digna de ser meditada, como todo lo que pertenece a la lengua vulgar. Los portugueses y los franceses en vez de «nosotros» dicen «*nos*» y «*nous*», con lo cual expresan simplemente la convivencia y proximidad entre aquellos a quienes refieren el «*nos*» y el «*nous*». Pero los españoles decimos «nosotros», y la idea expresada es de sobra diferente. Las lenguas tienen para expresar comunidades y colectividades, *nostridades*, el plural. Pero en muchas lenguas no se contentan con una sola forma de plural. Hay el plural inclusivo, que se limita como el «*nos*» y el «*nous*» a incluir, pero frente a él hay el plural exclusivo que incluye a varios o muchos, mas haciendo

constar que excluye a otros. Pues bien, nuestro plural nos-otros es exclusivista. Quiere decir que no enunciamos sin más la pura comunidad del yo y del tú y, tal vez, otros tús, sino una comunidad entre ambos o más que ambos, yo, tú y tales tús más, comunidad en que tú y yo formamos cierta unidad colectiva: *frente, fuera* y, en cierto modo, en *contra* de otros. En el nos-otros nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos*.

Hemos advertido el *altruismo* básico del hombre, es decir, cómo está *a nativitate* abierto al Otro. Luego, hemos visto que el Otro entra conmigo en la relación *Nosotros*, dentro de la cual el otro hombre, el individuo indeterminado, se precisa en individuo único y es el TU, con el cual hablo del distante que es *él*, la tercera persona. Pero ahora falta describir mi forcejeo con el TU, en choque con el cual hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo yo y… nada más quejo. Contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer.

VI. MÁS SOBRE LOS OTROS Y YO. BREVE EXCURSIÓN HACIA ELLA

NUESTRO contorno real tiene un centro —el «aquí» en que mi cuerpo está— y una periferia delimitada por una línea que llamamos «horizonte», es decir, que incluye cuanto hay a la vista. El vocablo *horizonte* nos viene del griego όρίζειν, delimitar, poner hitos que encierran y demarcan un espacio. Estos conceptos y nombres son para nosotros términos técnicos a que estamos ya habituados por lo dicho en las lecciones anteriores y, junto con otros muchos a que creo haber logrado habituarnos, vamos adquiriendo un capital común de nociones y vocablos que nos permiten entendernos y gracias a ello poder avanzar hacia cuestiones que, en realidad, son más difíciles, sutiles, refinadas, pero que merced a esos conceptos ya adquiridos serán mucho más fáciles y asequibles. Esas nociones preparatorias servirán como pinzas de finas puntas que permiten aprehender, esto es, comprender, cosas bastante delicadas y filiformes. Esto significa que estamos ya de lleno filosofando. En cierto modo el filósofo y el barbero son del mismo gremio: el barbero corta el pelo y el filósofo también —sólo que el filósofo corta cada pelo en cuatro.

Pero ahora he reiterado la noción de horizonte para hacer notar que, como todo lo del mundo estrictamente corporal, nos lleva a emplear su noción —la noción de horizonte— en el orden incorporal. Y así como anteriormente indicaba yo que a la estructuración efectiva del mundo corpóreo en regiones espaciales correspondía un diagrama imaginario e ideal donde situamos los asuntos incorpóreos, digo ahora que al meditar, analizar un tema, el hombre tiene también un horizonte, el cual, lo mismo que el corpóreo, se va desplazando conforme nuestra meditación, nuestro análisis avanza y van, por lo mismo, entrando en él y apareciendo a nuestra vista nuevas cosas y con ello nuevos problemas. Meditar es singlar, marinear entre problemas, muchos de los cuales vamos esclareciendo. Tras cada uno se divisa otro de costas aún más atractivas, más sugestivas. Sin duda, reclama esfuerzo, constancia, ir ganando a los problemas el barlovento, pero no hay delicia mayor que llegar a costas nuevas y aun el mero hacer rumbo, como dice Camoens, «por mares nunca d’antes navegados». Si se me abre un crédito de atención, desde ahora anuncio claros paisajes y prometo archipiélagos.

Cada paso, decía, hace entrar en nuestro horizonte nuevas cosas. Así ingresó en nuestro horizonte meditativo una gran pieza —el Otro— es decir ¡el otro hombre, nada menos! Presente no nos es de él más que un cuerpo, pero un cuerpo que es carne, y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o intimidad. Ya esto pasaba en alguna medida con el animal. El cuerpo de lo que va a sernos otro Hombre, o el otro, es un riquísimo «campo de expresividad». Su faz, su perfil, su talle entero son ya expresión de alguien invisible cuyos son. Lo mismo sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas.

Veo que un cuerpo humano corre y pienso: *él* tiene prisa o se entrena para un «cross-country». Veo que en un lugar donde hay muchas losas de mármol, un cuerpo cava un agujero grande en la tierra y pienso: *él* es un sepulturero y está abriendo la fosa funeral. Si soy poeta, parto de ahí e imagino: tal vez la tumba para Yorick, el bufón de Dinamarca; acaso llegue Hamlet y manipule su cráneo y diga sus vagos, trémulos decires.

Más que lo antedicho —y esto es lo curioso— son los movimientos inútiles del Otro, los que no sirven a finalidad aparente ninguna, a saber: sus gestos, quienes nos revelan más de él. El Otro Hombre nos aparece sobre todo en su *gesticulación* y con no escaso fundamento podemos decir que un hombre es sus gestos hasta el punto de que si alguno no hace apenas gestos, esa ausencia o carencia es, a su vez, un gesto porque o es la *detención* de gestos o es la mudez de gestos, y cada una de estas dos cosas nos manifiesta, anuncia o revela dos muy peculiares intimidades, dos diversos modos de ser el Otro. En el primer caso advertimos la represión del gesto que apuntaba ya, que iba a dispararse y advertimos si ese gesto germinante es por el Otro mejor o peor reprimido. Recuérdese la cantidad de cosas íntimas del Otro que nos han revelado «los gestos mal reprimidos».

Frente a ellos notaba yo el caso del que no hace gestos o poco menos, del mudo en gestos. Cuando tenemos delante un hombre así, decimos que su figura es inexpresiva, que «no nos dice nada». Y, como aparte los casos individuales, hay cierto tipo o estilo de gesticulación que pertenece a la colectividad, hallaríamos que hay pueblos en que es normal una riquísima y sabrosa expresividad —los meridionales— y otros, los del Norte, en que es normal la casi total —digo sólo casi — inexpresividad. ¡Recuérdense las veces que nos hemos quedado desolados ante la gran mejilla inerte de un alemán, o de un inglés, mejilla sin estremecimientos, sin vibración, que parece un desierto, un desierto de alma, es decir, de intimidad! Observaciones sobre esto y sobre por qué es así, quiero decir, por qué hay en unos casos tan abundante expresividad y por qué en otros mudez expresiva, pueden hallarse en esos estudios que, aunque escritos hace mucho, creo aún vigentes: *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* y *Vitalidad, alma, espíritu*[32].

Anteriormente tuve que contentarme con hablar de la mirada, que es tan expresiva porque es un acto que viene directo de la intimidad, con la precisión rectilínea de un

disparo, y, además, porque el ojo con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son iris y pupila equivalen a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro. Los músculos oculares —u orbiculares y palpebrales, el *levator*, etc., las fibras musculares del iris— son de una fabulosa finura de funcionamiento. Todo esto hace posible que se pueda diferenciar, en tan mínimos términos, cada mirada, aun en la sola dimensión de la profundidad íntima desde donde fue emitida. Hay en este orden la mirada mínima y hay la mirada máxima o —como, refiriéndome especialmente a la relación hombre-mujer, las llamaba— la mirada concedida y la mirada saturada. Pero las dimensiones en que las miradas se diferencian y, por tanto, pueden clasificarse y medirse son muchísimas: por citar sólo algunos ejemplos de especies en esta fauna de las miradas, hay la mirada que dura un instante y la mirada insistente, la que se desliza sobre la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfio, la mirada recta y la mirada oblicua, cuya forma extrema tiene su nombre en nuestra lengua y se llama: mirar con el rabillo del ojo, la máxima oblicuidad. Distinta de las oblicuas, aunque la dirección del eje visual sea también sesga, es la mirada de soslayo. Cada una de estas clases de mirada nos significa lo que pasa en la intimidad del otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora. Constituyen, pues, las miradas un vocabulario pero, como en éste, acontece que la palabra aislada suele ser equívoca y sólo inserta en el conjunto de la frase y ésta en el contexto del escrito o de la conversación, queda suficientemente precisada. Sobre esta necesidad de contexto que los gestos como las palabras tienen para precisar su sentido, insiste muy acertadamente el gran psicólogo Karl Bühler en su libro *Teoría de la Expresión*[33].

La mirada de soslayo no expresa —si es sólo eso, mirada de soslayo— deseo de ocultar nuestro mirar mismo, caso este último muy curioso y que proclama lo reveladoras, lo denunciadoras que son nuestras miradas, puesto que, a veces, los hombres se esfuerzan deliberadamente en ocultarlas, haciendo así de su mirar un acto clandestino, como de latrocinio y matute. Por eso nuestra lengua llama tan eficazmente a esta mirada furtiva o «a hurtadillas» —el mirar que quiere ver, pero quiere no ser él visto. Hay miradas furtivas del más dulce latrocinio. Esto me trae a las mientes una copla de *seguidillas* que dice:

No me mires que miran
si nos miramos,
y es menester, si miran,
nos contengamos.

No nos contendremos,
y cuando no nos miren

nos miraremos.

Vaya dicho a propósito de la mirada furtiva. Pero hay otra mirada mucho más complicada, a mi juicio la más complicada de todas, tal vez, por lo mismo, la más eficaz, la más sugestiva, la más deliciosa, la más hechicera. Es la más complicada porque es, a un tiempo, furtiva y lo más opuesto a la furtividad, un mirar que, como ninguno, quiere hacer constar y hacer saber que mira. De esa dualidad, que a sí misma delectablemente se contradice y se *contrahace*, proviene su poder de encantamiento: es, en suma, el mirar con los ojos entornados o, como dicen muy apropiadamente los franceses, *les yeux en coulisse*. Es la mirada del pintor cuando se aleja del cuadro para controlar el efecto de la pincelada que acaba de dar. Es furtiva porque, al estar casi tres cuartos cerrados los párpados, parece quererse ocultar la mirada —mas es todo lo contrario, porque la mirada, comprimida así por la rendija que aquéllos dejan, sale como una saeta bien apuntada. Son ojos como dormidos que tras su embozo, en tan dulce sopor, están sumamente despiertos. Quien tiene una mirada así tiene un tesoro. París, tan sensible a estas cosas humanas, a estas *humanidades*, ha vivido casi siempre subyugado por alguien que tenía *les yeux en coulisse*. Por ejemplo, mientras las favoritas de los grandes Borbones fueron siempre impopulares —la señorita de La Vallière, la Montespan de Luis XIV, la Pompadour de Luis XV— la última querida de éste gozó de inmensa popularidad y ello, ni sólo ni tanto porque fuese la primera favorita real oriunda de las clases populares, sino porque la Dubarry miraba el mundo con sus *yeux en coulisse*. Y cuando se mira asi a París, París queda hipnotizado y se entrega. Parejamente, cuando yo era mozolejo y por primera vez visité París, la gran ciudad estaba rendida a Lucien Guitry, el hombre con *les yeux en coulisse*.

Pero no nos demoremos más en este mundo de las miradas que he querido tan sólo rozar al paso, un poco como ejemplo de que lo único que nos es en efecto presente del otro hombre es su cuerpo, pero que éste, por ser carne, es un campo de expresividad, un semáforo de señales prácticamente infinito.

Precisémonos cuál es la situación a que hemos llegado: cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo «humana», aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino «vida humana». Esta com-presencia de algo que no puede por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia un intimidad, es un campo expresivo de «intimidades». Ahora bien, eso que llamo una «intimidad» o vida sólo me es propia y directamente conocida, es decir, sólo me es patente, presente, evidente, cuando se trata de la mía. Por tanto, hablar de que en el cuerpo de forma humana se me hace com-presente otra intimidad es decir algo demasiado

contradictorio o, por lo menos, muy difícil de entender. Porque originariamente no hay más intimidad que la mía. ¿Qué queremos decir cuando decimos que tenemos delante Otro, esto es, otro como yo, otro Hombre? Pues ello implica que este nuevo ser —ni piedra ni planta ni mero animal— es yo, *ego*, pero que a la vez es otro, *alter*, que es un *alter ego*. Este concepto de *alter ego* —de un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo— tiene todo el aire de parecerse a un cuadrado redondo, prototipo de lo contradictorio e imposible. Y, sin embargo, la cosa misma es indubitable. Ahí, delante de mí, hay otro ser que me aparece como siendo también un *yo*, un *ego*. Pero yo *ego*, no significa hasta ahora para nosotros más que «vida humana», y vida humana, dijimos, no es propia, originaria, y radicalmente más que la de cada cual, por tanto, *la mía*. Todo lo que en ella hay, a saber, el hombre que soy y el mundo que vivo tienen, como en seguida veremos, el carácter de ser míos, de pertenecerme o ser *lo mío*. Y he aquí que ahora aparece en ese *mundo mío* un ser que se me presenta, bien que en forma de com-presencia, como siendo él también «vida humana», por tanto, con una vida suya —no mía— y consecuentemente también con un mundo suyo que, originariamente, no es el *mío*. La cosa es enorme y estupefaciente a pesar de que nos es cotidiana. La paradoja es fenomenal, pues resulta que en el horizonte de mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y solo mío, y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto incomunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo.

El mundo de mi vida me aparece como distinto de mí porque me resistía, por lo pronto, a mi cuerpo —la mesa resiste a mi mano, pero mi cuerpo mismo, aun siendo lo más próximo a mí de mi mundo, me resiste también, no me deja sin más ni más hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos, los desmesuramientos de mi fantasía; por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu. No obstante todas esas resistencias y *negaciones de mí* que el Mundo mío me es, son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella. Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, sólo relativamente un no-yo. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal, pertenece a mi mundo se me anuncia y denuncia un ser —el Otro— y un Mundo, el suyo, que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío. Ahora sí cabe hablar estrictamente de un no-yo. El puro no-yo no es, pues, el mundo sino el otro Hombre con su *ego* fuera del mío y su mundo incomunicante con el mío. Ese mundo del otro es para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor. No puedo entrar en él porque no puedo entrar directamente, porque no puedo hacerme patente el yo del otro. Puedo sospecharlo y esta sospecha, que sí me es patente y que encuentro en mi mundo propio o primordial, es la que me hace compresente ese efectivo y estricto no-yo, que me son el otro y su mundo. Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos

ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes.

De aquí la importancia sin par que tiene en la vida humana, que es siempre la mía, la presencia compresente del Otro Hombre. Porque no es otro en el sentido liviano en que la piedra que veo o toco es otra cosa que yo u otra cosa que el árbol, etc., sino que, al aparecerme el otro Hombre, me aparece lo otro que mi vida toda, que mi universo todo, por tanto, lo radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable y que, sin embargo, existe, existe como la piedra que veo y toco. No se me diga que la comparación es incorrecta porque la piedra me es *porque* la veo y la toco y lo inaccesible es, como su nombre indica, algo a que no tengo acceso, que no puedo ver ni tocar, sino que queda siempre fuera, latente, más allá de cuanto está a mi alcance. Pero de eso precisamente se trata: yo no digo que con el otro Hombre *me sea* accesible lo inaccesible; digo, por el contrario, que con él descubro lo inaccesible *como* tal, lo inaccesible en su inaccesibilidad, exactamente lo mismo que con la manzana me es dada en com-presencia la mitad de ella que no veo —que no veo pero que *me es ahí*.

Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa —nótese que digo sólo «planteado»— el problema de cómo nos aparece el otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida, las *Meditaciones Cartesianas*, de 1931.

En ellas dice Husserl: «He aquí que en mi intencionalidad propia— (expresión que *para nuestros efectos de ahora* viene a significar lo mismo que "mi vida como realidad radical")—, en mi intencionalidad propia se constituye —(en nuestra terminología, "aparece")— un yo, un *ego* que no es como "yo mismo" sino como "reflejándose" en mi propio "ego". Pero el caso es que ese segundo *ego* no *está simplemente ahí*, ni, hablando propiamente, me está dado "en persona" —(en nuestro vocabulario, "me es presente")—, sino que está constituido a título de "alter ego" y el *ego* que esta expresión *alter ego* designa como uno de sus momentos soy "yo mismo", en mi ser propio. El "otro", por su sentido constitutivo, remite a mí mismo, el "otro" es un reflejo de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo: es mi *análogo* y, sin embargo, no es tampoco un *análogo* en el sentido habitual del término[34]». Noten cómo Husserl se ve obligado —para enunciar lo que es el Otro en su carácter más simple y primario, por tanto, no precisando aún tal o cual determinado Otro, sino, en general y abstracto, el Otro— se ve obligado a emplear continuas contradicciones: el Otro es yo puesto que es un yo; pero un yo que no soy yo, por tanto, otra cosa que mi yo, bien conocido, claro está, de mí mismo. Intenta, en vista de esto, expresar la extraña realidad que es el otro diciendo que no es «yo» pero sí algo *análogo* a mi yo— pero tampoco es análogo porque, a la postre, tiene muchos componentes idénticos a mí, por tanto, a «yo». Luego prosigue: «si comienzo por delimitar bien el *ego*, el "yo" en su efectivo y preciso ser —(en vez de

ego pongamos *mi vida*)— y si se abraca en una mirada de conjunto el contenido de ese *ego* —(añado, de esa *mi vida*)— y sus articulaciones… se plantea necesariamente esta cuestión: ¿cómo ocurre que mi *ego*, mi vida, en el interior de lo que ella propiamente es, pueda, de algún modo, constituir o hacer que en ella aparezca el "Otro" precisamente como siendo extraño a ella, a mi vida o a mi *ego* —es decir, cómo es posible que le confiera un sentido de realidad, el cual le coloca fuera del contenido concreto de "mí mismo", de mi vida, que es la realidad en que aparece?»[35].

Husserl fue el primero en precisar el problema radical y no meramente psicológico que yo titulo: «la aparición del Otro». El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos. El pensamiento de Husserl ha sido el de más vasto influjo en este medio siglo, cuya divisoria del otro medio dentro de pocos días cabalgaremos, pero no tiene sentido que yo intente aquí un examen crítico de su teoría del Otro. No interesa para la exposición de mi doctrina hacer esa crítica a fondo de la de Husserl por la sencilla razón de que sus principios fundamentales le obligan a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro Hombre nos aparece, sino sólo *cómo* aparece, hacer constar que *está ahí* y *cómo* está ahí. Sólo un punto de esa teoría de Husserl —y es el inicial de ella— me es forzoso repudiar porque, acaso en toda la obra de Husserl, exacta, cuidadosa— «yo voy despacio, paso a paso», me decía—, escrupulosa como no existe otra en toda la historia de la filosofía, a no ser, en estilo distinto, la de Dilthey, en toda su obra, digo, no encuentro error tan grave precisamente por el descuido que revela. Se trata de esto: el otro Hombre, según Husserl, me aparecería porque su cuerpo señala una intimidad que queda, por tanto, latente, pero dada en forma de compresencia, como la ciudad nos es ahora compresente en torno a cada habitación, precisamente porque ésta, al ser cerrada, nos oculta su presencia. Salvo que la intimidad no es como la ciudad, algo que, saliendo de donde estoy, puedo ver, sino que es ella por naturaleza oculta: aun para el mero com-presentarse necesita de un cuerpo. ¿Cómo es entonces que yo creo tener delante, al ver un cuerpo humano, una intimidad *como la* mía, unjo como el mío —no digo idéntico pero, al menos, similar? La respuesta de Husserl es ésta: por transposición o proyección analógica. Analogía hay cuando cuatro términos se corresponden dos a dos— por ejemplo, Juan ha comprado a Pedro un monte de caza y Luis ha comprado a Federico una casa; Juan y Luis han hecho, pues, algo no igual pero sí análogo, a saber: comprar una cosa a otro. En toda analogía tiene que haber un término común.

En nuestro caso la transposición analógica, según Husserl, consistiría en esto: si mi cuerpo es cuerpo —carne porque yo estoy en él— en el cuerpo del Otro debe estar también otro Yo, un *alter ego*. El fundamento de esta analogía, el término común, común en el sentido de similar, sería el cuerpo mío y el del Otro. Y, en efecto, la idea

de Husserl es ésta: mi cuerpo es la cosa del mundo que me es más próxima, tan próxima que en cierto sentido se confunde conmigo puesto que yo estoy donde él está, a saber, aquí, *hic*. Pero yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí*, de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde *aquí, hic*, es un allí, *illic*. Ahora bien, desde mi *aquí* me aparece allí, *Hite, un cuerpo como el mío*, que sólo se diferencia del mío por el aspecto que le da su distancia a *aquí*; por tanto, su estar *allí*. Pero esa diferencia no hace diferentes ese cuerpo del Otro y el mío, porque habiéndome yo desplazado o pudiendo hacerlo a ese sitio que ahora es *allí, illic*, sé que *desde allí — illic—* se ve el cuerpo *aquí* con algunas variantes. Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí y allí*, vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro.

En esta, descripción de cómo me es originariamente —estamos hablando siempre del modo originario de aparecer las cosas—, de cómo me es originariamente dado el cuerpo del Otro, hay dos errores: uno garrafal, el otro nada menor, pero que podemos, ya que no admitir, por lo menos disculpar.

El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí —hiñe—* allí *—illic*. Pero la verdad es que eso que llamo «mi cuerpo» se parece poquísimo al cuerpo del otro. La razón es ésta: mi cuerpo no es mío sólo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Esto sería tan sólo una razón espacial. Es *mío* porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo paira habérmelas con las demás cosas —para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u *órganon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo *«ser para» me es* más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra. Todo esto lo ve perfectamente Husserl. Mas, por lo mismo, sorprende que identifique la idea del «cuerpo que es mío», con el cuerpo del Otro, que sólo *me es* al través de mi cuerpo, de mi ver, de mi palpar, oír, resistirme, etc[36].. La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etc. En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi «dentro», es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*. Veo, sí, manos y parte de mis brazos y algunas otras porciones de mi corporeidad; toco con una mano la otra o mi muslo. Si con precisión comparamos lo que, en efecto, me es presente *por fuera* de mi cuerpo con lo que me es presente del otro, el balance resultará de excesiva diferencia. Casi casi se parece más el cuerpo del Otro al de algunos animales que también me son presentes desde fuera. Se dirá que tenemos espejos donde nos vemos por fuera, como vemos el cuerpo ajeno. Pero, en primer lugar, el hombre primitivo no tenía espejos y, sin embargo, existía para él, lo mismo

que para nosotros, el Otro Hombre. Se dirá: había ríos mansos, quietas lagunas, charcos donde podía verse. Pero, aparte de que en muchos lugares donde hoy habitan pueblos primitivos no hay ríos, lagunas ni siquiera charcos porque apenas llueve, es cosa clara que el Otro les existía desde niños antes de dedicarse a la contemplación de su propia forma reflejada. Además, sabido es que la exploración y sometimiento de los pueblos llamados salvajes se ha hecho tanto a fuerza de balas como a fuerza de espejos. No había donación que más agradeciera el primitivo como la de un espejo, porque era para él un objeto mágico que creaba ante sus ojos la imagen de un hombre —pero en ese hombre no se reconocía él. La mayor parte de esos primitivos no se habían visto a sí mismos y, en consecuencia, no se reconocían. En el espejo veían precisamente… otro hombre. De aquí habría que partir para entender bien el mito de Narciso, que originariamente no pudo consistir en que un mozo se complacía exclusivamente en contemplar su propia belleza espejada en la fontana, sino en la mágica y súbita aparición de otro hombre allí donde sólo había uno —el yo que era Narciso. El Narciso originario no se veía a sí mismo, sino a otro, y convivía con él en la mágica soledad de la selva, inclinado sobre el manantial.

Pero el error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía es a rajatabla evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela el otro yo, el *alter ego*, no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el otro y desde luego me significó intimidades —dolor, enojo, melancolía. Si yo invento verme lloroso, irritado, afligido en un espejo, *ipso fado* mi gesto correspondiente se detiene o, por lo menos, se deforma y falsea.

Mal puede partir la aparición del Otro Hombre de que yo transpongo imaginariamente mi cuerpo donde está el de él, puesto que a veces lo que me aparece no es un Otro que es hombre en el sentido de varón, sino un Otro que es otra, que es *la* mujer, un Otro que no es Él, sino que es Ella. Y la diferencia surge desde la primera aparición de cuerpo ajeno, la cual va ya cargada de sexuación, es un cuerpo masculino o femenino. Se dan casos en que el cuerpo presente es epiceno y vivo en peculiar y notorio equívoco.

La aparición de Ella es un caso particular de la aparición del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que, como la de Husserl, explique la presencia del Otro como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima. Ya hice notar que la expresión *alter ego* no sólo era paradójica, sino contradictoria, y por tanto, impropia. *Ego*, en rigor, soy sólo yo, y si lo refiero a Otro tengo que modificar su sentido. *Alter ego* exige ser entendido analógicamente: hay en *el* Otro *algo* que es en él lo que el *Ego* es en mí. De común entre ambos *Ego*, el mío y el analógico, sólo hay algunos componentes abstractos y, en cuanto abstractos, irreales. Real es sólo lo concreto. Entre esos componentes comunes hay uno que era, por lo pronto, el más importante para nuestro estudio, la capacidad de responderme, de reciprocar. Pero en

el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un *Ego* abstracto —el *Ego* abstracto no responde, porque es una abstracción. La respuesta de Ella es ya, por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal. Resulta, pues, claramente inválida la suposición de Husserl: la transposición de mi *ego*, que es irremediablemente masculino, al cuerpo de una mujer sólo podría suscitar un caso extremo de virago, pero no sirve para explicar el prodigioso descubrimiento que es la aparición del ser humano femenino, completamente distinto de mí.

Se dirá —y esto ha llevado a muchos errores no sólo teóricos, sino prácticos, políticos («sufragistas», equiparación jurídica del hombre y la mujer, etc.)— que la mujer, puesto que es un ser humano, no es «completamente distinta de mí». Pero este error proviene de otro mucho más amplío causado por no haber llegado a popularizarse suficientemente una recta idea de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Podemos en un objeto aislar uno de sus componentes, por ejemplo, el color. Esta operación de isolación en que fijamos nuestra atención en un componente de la cosa, separándolo así mentalmente de los demás componentes con quienes inseparablemente existe, es lo que llamamos «abstracción». Pero al abstraerlo *de lo demás* le hemos extirpado su realidad, no sólo porque no existe ni puede existir aislado — no *hay* color sin la superficie de forma y tamaño precisos sobre que se extiende—, sino porque su contenido mismo como color es diferente según sea esa forma y ese tamaño de la superficie. Lo cual significa que los otros componentes reobran sobre él dándole su efectivo carácter. Así, decir que la mujer es un ser como yo *porque* es capaz de responderme no es decir nada real, porque en esas palabras desatiendo y dejo fuera el contenido de sus respuestas, el peculiar *cómo* de su responder.

Siendo yo joven volvía en un gran transatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje había unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana. Por lo visto, Lincoln no se había esforzado en ganar la guerra de Secesión para que yo, un joven español, se permitiese tratarla como a una mujer. Las mujeres norteamericanas eran entonces tan modestas que creían que había algo superior a «ser mujer». Ello es que me dijo: «Reclamo de usted que me hable como a un ser humano». Yo no pude menos de contestar: «Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama “ser humano”. Yo sólo conozco hombres y mujeres. Como tengo la suerte de que usted no sea un hombre, sino una mujer —por cierto, espléndida—, me comporto en consecuencia». Aquella criatura había padecido, en algún *College*, la educación racionalista de la época, y el racionalismo es una forma de beatería intelectual que al pensar sobre una realidad procura tener a ésta lo menos posible en cuenta. En este caso había producido la

hipótesis de la abstracción «ser humano». Debía tenerse siempre en cuenta que la especie —y la especie es lo concreto y real— reobra sobre el género y lo especifica.

Que las formas del cuerpo femenino se diferencian bastante de las del cuerpo masculino no sería causa suficiente para que en él descubramos la mujer. Es más: esas formas diferenciales son las que nos inducen con frecuencia a interpretar equivocadamente su persona íntima. En cambio, cualquiera de las partes de su cuerpo que menos se diferencian de las del nuestro nos manifiesta —en el modo de com-presencia por nosotros ya analizado— su feminidad. El hecho es sorprendente, aunque, en última instancia, no más que la aparición del Otro masculino.

Según esto, se acercaría más a la verdad decir que no son las formas corporales que *luego* vamos a calificar de peculiarmente femeninas las que nos señalan un extraño modo de ser humano profundamente distinto del masculino y que llamamos «feminidad», sino más bien al contrario: todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos com-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, nos es *la* Mujer, y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza. La advertencia es paradójica, pero me parece innegable: no es el cuerpo femenino quien nos revela el «alma femenina», sino el «alma» femenina quien nos hace ver femenino su cuerpo.

Se preguntará: ¿qué caracteres primarios entrevemos en cuanto la mujer nos es presente, que constituyen para nosotros su feminidad elemental y que producen ese paradójico efecto de ser ellos —no obstante ser sólo com-presentes—, quienes impregnan de feminidad su cuerpo, quienes hacen de él un cuerpo femenino? Aquí no hay espacio para describirlos todos y es bastante que yo señale tres:

1.° En el mismo instante en que vemos una mujer nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra varonil y la de los otros varones, por ser esencialmente confusa. Suspéndase el lado peyorativo con que suele entenderse esta palabra. La confusión no es un defecto de la mujer, como no lo es del hombre carecer de alas. Menos aún: porque puede tener sentido desear que el varón tuviese alas como el buitre y el ángel, pero no tiene sentido desear que la mujer deje de ser «sustancialmente» confusa. Equivaldría a aniquilar la delicia que para el varón es la mujer gracias a su ser confuso. El varón, por el contrario, está hecho de claridades. Todo en él se da con claridad. Se entiende «claridad subjetiva»; no efectiva, objetiva claridad sobre el mundo y sobre sus congéneres. Tal vez todo lo que piensa es pura tontería, pero él, dentro de sí, se ve claro. De aquí que en la intimidad varonil todo suela tener líneas rigorosas y precisas, lo que hace de él un ser lleno de rígidas aristas. La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o si no quiere, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa, sino porque normalmente no podría decir lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que posee su «alma» y que es para nosotros lo

típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. La confusión, como la nube, tiene formas redondas. A ello corresponde que en el cuerpo de la mujer la carne tienda siempre a finísimas curvaturas, que es lo que los italianos llaman *morbidezza*. En el *Hernani*, de Víctor Hugo, tiene doña Sol una frase infinitamente, encantadoramente femenina: «*Hernani, toi qui sais tout!*» Doña Sol no entiende aquí por «saber» conocimiento, sino que con esas palabras recurre de su confusión femenina a la varonil claridad de Hernani como a una instancia superior.

2.º Porque, en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar «mujer» se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil. Este es el segundo carácter primario en la aparición de Ella. En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante, sufrimos la tiranía del mito «igualdad», en que dondequiera encontramos la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales, la anterior afirmación irritará a muchas gentes. Pero la irritación no es buena garantía de la perspicacia. En la presencia de la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón. En esa dualidad estriba la sin par delicia que es para el hombre masculino la mujer. La susodicha manía igualitaria ha hecho que en los últimos tiempos se procure minimizar el hecho —uno de los hechos fundamentales en el destino humano— de la dualidad sexual. Simone de Beauvoir, distinguida escritora de París, capital de la grafomanía, ha escrito una obra voluminosa sobre *Le deuxième sexe*. A esta señora le parece intolerable que se considere a la mujer —y ella misma se considere— como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece el varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en «referencia a otro» es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la «libertad hacia sí mismo». Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano. Después de todo no es floja la cantidad de referencia a la mujer que constituye el macho humano. Pero éste, el varón, consiste de modo eminente en referencia a su profesión. La profesionalidad —ya en el hombre más primitivo— es, probablemente, el rasgo más masculino de todos, hasta el punto de que «no hacer nada», no tener profesión es sentido como afeminamiento en el varón. El libro de la señora Beauvoir, tan ubérrimo en páginas, nos deja la impresión de que la autora, afortunadamente, confunde las cosas y de este modo exhibe en su libro el carácter de confusión que nos asegura la autenticidad de su ser femenino. En cambio, creer, como de su escrito se desprende, que una mujer es más persona cuando no «existe» preocupada por el hombre, sino ocupada en escribir un libro sobre «*le deuxième sexe*» nos parece ya algo más que simple confusión.

La dualidad de los sexos trae consigo que hombres y mujeres estén constituidos por la referencia de los unos a los otros hasta el punto que, tanto en aquéllos como en

éstas, todo modo deficiente en vivir referido al otro sexo es lo que, en cada caso, reclama explicación y justificación. Cosa distinta de esto es que esa referencia al otro sexo, aun siendo en ambos constitutiva, tiene en la mujer un grado eminente, al paso que en el hombre queda mediatizada por otras referencias. Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es «*ser* en vista del hombre». Pero esta fórmula no origina erosión alguna en su libertad. El ser humano, a fuer de libre, lo es ante y frente a su destino. Puede aceptarlo o resistirlo, o, lo que dice lo mismo, puede serlo o no serlo. Nuestro destino no es sólo lo que hemos sido y ya somos, no es sólo el pasado, sino que, viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro. Esta fatalidad retrospectiva —lo que *ya* somos— no esclaviza nuestro porvenir, no predetermina inexorablemente lo que aún no somos. Nuestro ser futuro emerge de nuestra libertad, fuente incesante que brota siempre de sí misma. Pero la libertad presupone proyectos de comportamiento entre los cuales elegir, y éstos proyectos sólo pueden formarse usando del pasado —nuestro y ajeno— como de un material que nos inspire nuevas combinaciones. El pasado —nuestro destino—, pues, no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras inspiraciones. No quedamos inexorablemente inscritos en él, sino que nos lanza, en todo instante, a la libre creación de nuestro ser futuro. Por eso es perfecta la fórmula de los antiguos: *Fata ducunt non trahunt*, el Destino dirige, no arrastra. Pues por muy grande que sea el radio de nuestra libertad hay en ella un límite: no tenemos más remedio que guardar continuidad con el pasado. Nada nos deja ver más claramente en qué consiste esta ineludible continuidad con el pasado como cuando el proyecto que forjamos y que aceptamos consiste en la negación radical de un pasado. Entonces se ve cómo una de las maneras que el pasado emplea para inspirarnos es incitarnos a que hagamos lo contrario de lo que él había hecho. Esto es lo que se ha llamado desde Hegel el «movimiento dialéctico», donde cada nuevo paso consiste sólo en la mecánica negación del anterior. Ciertamente que esta inspiración dialéctica es la forma más estúpida de la vida humana, aquella en que precisamente andamos más cerca de comportarnos con un automatismo casi físico. Ejemplo de este modo es lo que hoy se suele llamar «arte actual», cuyo principio inspirador es simplemente hacer lo contrario de lo que había hecho siempre el arte; por tanto, proponernos como arte algo que es, sustancialmente, lo «no-arte».

Toda esta breve incrustación «filosófica» sobre pasado y futuro, destino y libertad viene a enfrontar la tendencia de algunos «filósofos» actuales que invitan a la mujer para que dibuje su «ser en el porvenir» dejando de ser lo que hasta ahora ha sido, a saber, mujer, y todo ello en nombre de la libertad y la idea de persona. Ahora bien, eso que ha sido la mujer en el pasado, su feminidad, no procede de que su libertad y su persona hayan sido negados ni por los varones ni por una fatalidad biológica, sino que es el resultado de una serie de libres creaciones, de fértiles inspiraciones tanto debidas a ella como al hombre mismo. Para el ser humano la dualidad zoológica de

los sexos no es, como no lo es el resto de las condiciones infrahumanas, una imposición inexorable, sino todo lo contrario, un tema para la inspiración. Lo que llamamos «mujer» no es un producto de la naturaleza, sino una invención de la historia como lo es el arte. Por eso son tan poco fecundas, tan superfluas las cuantiosas páginas que la señora Beauvoir dedica a la biología de los sexos. Sólo cuando se trata de imaginar el origen del hombre es ineludible tener a la vista los hechos que la biología de la evolución hoy nos presenta, aun estando seguros de que mañana nos presentará otros. Pero una vez que el hombre es hombre entramos en un mundo de libertad y de creación. Mucho más fértil que estudiar a la mujer zoológicamente sería contemplarla como un género literario o una tradición artística.

Volvamos, pues, sin sentir por ello un rubor que sería *snobismo,* a hablar con toda tranquilidad de la mujer como «sexo débil». Es más, proclamémoslo con un sentido más radical. He dicho que junto al carácter de confusión el otro carácter primario con que la mujer nos aparece es su rango vital inferior sobre el nivel humano. Esta última calificación sirve sólo para introducirnos en el fenómeno de que se trata, pero no es adecuada, porque implica una comparación con el varón y nada es, en su propia realidad, una comparación. No se trata, pues, de que la mujer nos parezca, en comparación con el varón, menos fuerte vitalmente que éste. No hay, al menos por lo pronto, que hablar de más ni de menos, sino que al ver una mujer lo que vemos consiste en *debilidad*. Esto es tan palmario que, por lo mismo, nos lo saltamos cuando hablamos de lo que es la mujer. Cuando Aristóteles dice que la mujer es un hombre enfermo, no es verosímil que se refiera a sus periódicos padecimientos, sino precisamente a ese carácter constitutivo de debilidad. Pero llamar a éste «enfermedad» es buscar una expresión secundaria que supone su comparación con el hombre sano.

En este carácter patente de debilidad se funda su inferior rango vital. Pero, como no podía menos de ser, esta inferioridad es fuente y origen del valor peculiar que la mujer posee referida al hombre. Porque, gracias a ella, la mujer nos hace felices y *es feliz ella misma, es feliz sintiéndose débil*. En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste —no sus talentos ni sus triunfos ni sus logros, sino la condición elemental de su persona. El mayor admirador de nuestras dotes que tengamos no nos corrobora y confirma como la mujer que se enamora de nosotros. Y ello porque, en verdad, sólo la mujer sabe y puede amar— es decir, desaparecer en el otro.

3.º La confusión del ser femenino nos aparece junto a su debilidad y, en cierto modo, procedente de ésta, pero la debilidad, a su vez, se nos hace compresente en el tercer carácter primario que anuncié iba a intentar describir.

El *ego* femenino es tan radicalmente distinto del nuestro varonil que desde el primer instante acusa esa diferencia en una de las cosas más elementales que pueden darse: en que la relación de ese *ego* con su cuerpo es distinta de la relación en que el *ego* masculino está con el suyo.

Ya anteriormente hice notar la incongruencia de Husserl cuando afirmaba que en la percepción del otro identificamos nuestro cuerpo con el suyo. Nuestro cuerpo nos es sobre todo conocido desde dentro y el del próximo desde fuera. Son fenómenos heterogéneos.

Porque se olvida demasiado que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y como sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable el espléndido espectáculo de la feminidad.

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones normalmente olvidamos nuestro hermano cuerpo, no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable. Las consecuencias son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal, pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios, más bien actúan como irreconciliables enemigos.

En esta observación creo que puede hallarse la causa de ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Vista a la luz de la idea que expongo, nada más natural y, a la par, inevitable. Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino que es, en resolución, la fina cultura del gesto[37].

El resultado de esta atención constante que la mujer presta a su cuerpo es que éste nos aparece desde luego como impregnado, como lleno todo él de alma. En esto se funda la impresión de debilidad que su presencia suscita en nosotros. Porque, en contraste con la sólida y firme apariencia del cuerpo, el alma es algo trémulo, el alma es algo débil. En fin, la atracción erótica que en el varón produce no es, como siempre nos han dicho los ascetas, ciegos para estos asuntos, suscitada por el cuerpo

femenino en cuanto cuerpo, sino que deseamos a la mujer porque el cuerpo de Ella *es* un alma.

VII. EL PELIGRO QUE ES EL OTRO Y LA SORPRESA QUE ES EL YO

NUESTRO tema es hallar hechos que con, toda evidencia podamos llamar sociales, porque aspiramos a averiguar de verdad qué es eso de sociedad y qué son todas las cosas esencialmente conexas con ella. No nos fiamos de lo que nos diga nadie sobre lo social y la sociedad; queremos descubrirlo nosotros directamente. Los sociólogos todos nos dejaron insatisfechos en cuanto a las nociones fundamentales de sus sociologías, y ello porque no se habían tomado el trabajo de ir de verdad al cuerpo, a los fenómenos más elementales de los cuales resulta la realidad social. A este fin dimos una minuciosa y lenta batida juntos pero, bien entendido, cada cual en su mundo primordial, que es el de su vida como realidad radical y radical soledad. Y resultó que sólo hallamos algo a quien conviniera el sentido puramente verbal de relación social —por lo menos, su sentido más corriente en la lengua y más corriente entre los sociólogos— cuando el viviente que cada uno de nosotros es se encontraba con el Otro a quien desde luego reconoce como un semejante y llamábamos el otro Hombre. El atributo característico y primario de eso que llamo el otro Hombre es que responde, de hecho o en capacidad, a mi acción sobre él, lo cual obliga a mi acción a contar por anticipado con su reacción, reacción del otro en que, a su vez, se ha contado con mi acción. Tenemos, pues, una realidad nueva y *sui generis,* inconfundible con cualquiera otra, a saber: una acción en que intervienen dos sujetos agentes de ella —yo y el otro—; una acción en que va inserta, interpenetrada e involucrada la del otro y que es, por tanto, inter-acción. Mi acción es, pues, social, *en este sentido del vocablo*, cuando cuento en ella con la eventual reciprocidad del Otro. El otro, el Hombre, es *ab initio* el reciprocante y, por tanto, *es* social. Quien no sea capaz de reciprocar favorable o adversamente no es un ser humano.

Ahora bien, no se olvide el otro lado que esa capacidad de reciprocarme el Otro tiene. Y es que tal capacidad presupone que él es «vida humana» como la mía; por tanto, una vida suya y no mía, con su yo y su mundo propio, exclusivos, que no son míos, que están fuera, más allá, trascendentes a mi vida. De donde resulta que la única clase de seres capaces de responderme —de corresponderme y con-vivir conmigo— de quienes podía esperar que me hiciesen posible salir de mi soledad y

comunicar con ellos, los otros hombres, precisamente por serlo, por ser *otros* hombres y *otras* vidas como la mía, son en su radical realidad incomunicantes conmigo. Sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación. Mas, por lo pronto y a la postre, es decir, al comienzo y al fin de mi experiencia en torno al otro Hombre, éste me es fundamentalmente el Ser Extraño a mí, el esencial extranjero. Y cuando en mi trato con él creo colegir que buena parte de su mundo coincide con el mío y que, por tanto, vivimos en un mundo común, esta comunidad de ámbito donde co-existimos, lejos de abrir brecha en nuestras dos soledades y que ambas, como dos torrentes que rompen el dique se fundan y confundan en un común fluir y ser, representa todo lo contrario. Porque mí mundo propio, el de mi vida en su realidad radical —aunque me resiste, me estorba, me niega en muchos de sus puntos y contenidos— es, al fin y al cabo, mío; y lo es porque me es patente, tanto por lo menos como mi vida y yo mismo. En este sentido me pertenece, me es íntimo y mi relación con él es cálida, como acontece con lo doméstico. A la vez me comprime y me abriga. Los alemanes y los ingleses tienen vocablos para expresar esta deliciosa, difusa emoción de lo íntimo y nuestro y casero: dicen *gemütlich* y *cosy*. En castellano no la hay pero sí un regionalismo asturiano que lo dice admirablemente y yo me esfuerzo en hacer vigente, a saber: el vocablo «atopadizo». Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso. Yo no puedo ahora detenerme en una rigorosa fenomenología del dolor —que, entre paréntesis, nadie ha intentado— pero ella mostraría cómo nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* afecto —al mismo tiempo que nos están exasperando—, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos hacia todo lo auténticamente nuestro. Y es que mientras nos duele nos está, en efecto, siendo íntimo. ¿Cómo no va a ser así, si en el dolor soy siempre yo quien me duelo a mí mismo? Digo esto no más que como un colmo, a fin de contraponer a esto lo que nos pasa con el mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres y que es lo que normalmente llamamos el Mundo, y aún si se quiere, el verdadero Mundo. Porque éste, como digo, ni es mío ni es tuyo; no nos es patente, sino una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo, mas que, a fuer de tal, es siempre problemática, nunca presentándonos la faz, sino que a ella llegamos como a tientas, y que presentimos constantemente como llena de enigmas, de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas. Lo que el Otro me es como extraño y extranjero, se proyecta sobre ese mundo común a ambos, que es, por eso, por venir de los otros —ya he dicho— el auténtico no-yo y, por tanto, para mí la gran extrañeza y la formal extranjería. El llamado mundo objetivo que es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad es el correlato de ésta y, últimamente, de la humanidad.

Pero hay otro motivo aún más profundo para que el Mundo Objetivo y común a quien solemos llamar el Universo, me sea absolutamente extraño e inhóspito, motivo

que, a todo riesgo —quiero decir, a riesgo de no ser en seguida entendido— voy lacónicamente a enunciar. Mi mundo —se recordará— estaba constituido por cosas cuyo ser consistía en *ser para* mi ventaja o mi provecho. A este *ser para* de las cosas llamábamos su servicialidad que las hacía consistir en pura referencia a mí —su servirme o su estorbarme. Pero este nuevo mundo objetivo, común a ti y a mí y a los demás, que ni es mío ni es tuyo, no puede estar compuesto de cosas que se refieran a ninguno de nosotros, sino de cosas que pretenden existir independientes de cada uno de nosotros, indiferentes a ti, a mí y al de más allá. En suma, que se compone de cosas que me aparecen poseyendo un *ser* suyo propio y no un mero *ser para*. Es la contrapartida de que sea común y objetivo —es decir, a-subjetivo, ajeno o extraño al Hombre que es siempre tú o él. El *ser para* de las cosas me es patente porque me lo son sus servicios y estorbos, pero este demonio de mundo que es el Universo no me es patente sino presunto y, por ello, preconjetural. En él convivimos, pero, conste, mientras convivimos en el Mundo vivimos en el extranjero —no haya de ello la menor duda. Por eso nos es tan radical enigma y por eso hay ciencias y filosofías —para estrujarle su secreto, para enuclear su arcano fondo y averiguar *qué es*. ¡Porque todo parecería indicar que alguien ha querido que vivamos náufragos dentro de su inmenso enigma! Por eso, el Hombre, gústele o no, quiéralo o no, es constitutivamente y sin remedio descifrador de enigmas, y a lo largo de la historia universal se oye, por detrás de todos sus ruidos, un estridor de cuchillos que alguien afila contra el asperón —es la mente humana que pasa y repasa su filo sobre el tenaz enigma, τί τό ον; ¿qué es el Ser? A esta faena de hacernos vivazmente sensibles para el tremendo secreto e infinito acertijo que es el Universo e intentar denodadamente descifrarlo, tenemos que volver de nuevo y a fondo, si bien no en este curso. Nada nos separa más hondamente de los dos últimos siglos que la tendencia predominante en sus pensadores a evitar la presencia patética del enigma en medio del cual «vivimos, nos movemos y somos», haciendo de la cautela la virtud intelectual única y de evitar el error la única aspiración. Hoy nos parece esto pusilánime e inconcebible, y sabemos escuchar a Hegel cuando nos recomienda que tengamos el coraje de osar equivocarnos. Y este comenzar a brotar dentro de nosotros la fruición por lo enigmático, por mirar frente a frente el enorme misterio es, en oposición a todos los signos de nuestro tiempo que se hallan en la superficie y se interpretan como fatiga y senescencia, prenda inconfundible de juventud, es la alegría deportiva, la jovial elasticidad que afronta la adivinanza y el enredijo —¡como si al alma de Occidente le sobreviniera una inesperada mocedad!

Pero en esta fecha de la historia nos toca tentar la solución del colosal jeroglífico partiendo del hombre y es menester, entre otras cosas, que nos aclaremos de verdad su condición social. En ello estamos y, por ahora, a ello nos restringimos.

Habíamos hecho reparar que lo primero con que tropiezo en mi mundo propio y radical son los otros Hombres, el Otro, singular y plural, entre los cuales nazco y comienzo a vivir. Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o

«sociedad». No tenemos aún ni la más remota idea clara sobre qué sea la sociedad. Sin embargo, no hay inconveniente en que empleemos ya esa palabra porque lo hacemos informalmente y sin darle más que un sentido nada comprometedor, a saber: hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos.

Como ese mundo humano ocupa el primer término en la perspectiva de mi mundo, veo todo el resto de éste, y mi vida y a mí mismo, al través de los Otros, de Ellos. Y como Ellos en torno mío no cesan de actuar, manipulando las cosas y sobre todo hablando, esto es, operando sobre ellas, yo proyecto sobre la realidad radical de mi vida cuanto les veo hacer y les oigo decir —con lo cual aquella mi realidad radical tan mía y sólo mía queda cubierta a mis propios ojos con una costra formada por lo recibido de los otros hombres, por sus tejemanejes y decires y me habitúo a vivir normalmente de un mundo presunto o verosímil creado por ellos, que suelo dar, sin más, por auténtico y considero como la realidad misma. Sólo cuando mi docilidad a lo que los Otros Hombres hacen y dicen me lleva a situaciones absurdas, contradictorias o catastróficas, me pregunto qué hay de verdad en todo ello, es decir, me retiro momentáneamente de la pseudo-realidad, de la convencionalidad en que con ellos convivo, a la autenticidad de mi vida como radical soledad. De modo que en uno u otro grado, dosis y frecuencia vivo efectivamente una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva. Y si observo en mi derredor, me parece sospechar que a cada uno de los Otros le pasa lo mismo, pero —y esto es de notar— a cada uno en dosis diferente. Hay quien no vive casi más que la pseudo-vida de la convencionalidad y hay en cambio casos extremos en que entreveo al Otro enérgicamente fiel a su autenticidad. Entre ambos polos se dan todas las ecuaciones intermedias, pues se trata de una ecuación entre lo convencional y lo auténtico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. Es más, en nuestro primer momento de trato con el Otro, sin darnos cuenta especial de ello, calculamos su ecuación vital, es decir, cuánto en él hay de convencional y cuánto de auténtico.

Pero, conste, que aun en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudo-vivir de la convencionalidad circundante o social, como vamos a ver en las lecciones siguientes con algún pormenor. Y como los Otros son «los Hombres» —yo en mi soledad no podría llamarme con un nombre genérico como es el de «hombre»— resulta que veo el Mundo y mi vida y a mí mismo según las fórmulas de ellos, esto es, veo todo eso teñido por los otros hombres, impregnado de su humanidad, en suma, humanizado —donde esta palabra ahora es de valor neutro; no sugiere si eso, el Mundo humanizado según el evangelio de los humanos que son los Otros, es cosa buena o mala. Sólo un punto es taxativo: que ese mundo que me es humanizado por los otros no es mi auténtico mundo, no tiene una realidad incuestionable, es sólo más o menos verosímil, en muchas de sus partes ilusorio y me impone el deber no ético sino vital de someterlo periódicamente a depuraciones a fin de que sus cosas queden puestas en su punto, cada una con el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde. Esta

técnica de depuración inexorable es la filosofía.

De esta manera nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ella, sino que pseudo-vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en «sociedad». Y como éste es el gran tema del presente curso procurábamos, paso a paso, sin tolerarnos atropellamiento ni prisa, ir viendo cómo nos aparecen los distintos componentes de ese mundo humano o social y cuál es su textura.

Ya hemos conseguido dar un gran avance: advertíamos cómo hay en cada uno de nosotros un altruismo básico que nos hace estar *a nativitate* abiertos al otro, al *alter* como tal. Este otro es el Hombre, por el pronto, el hombre o individuo indeterminado, el Otro cualquiera, del cual sé sólo que es mi «semejante», en el sentido de que es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones, cosa que no me acontecía con el animal. A esa capacidad de responderme en toda la amplitud de mis acciones, llamo co-responderme o reciprocarme. Pero si no hago más que estar abierto al Otro, darme cuenta de que está ahí con su yo, su vida y su mundo propios, no hago nada con él y ese altruismo no es aún «relación social». Para que ésta surja es menester que actúe o accione sobre él, que provoque en él una respuesta. Entonces él y yo nos somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros*. La relación *Nosotros* es la primaria forma de relación social o socialidad. No importa cuál sea su contenido —el beso, el trancazo. *Nos* besamos y *nos* pegamos. Lo importante aquí es el *nos*. En él ya no vivo sino que con-vivo. La realidad *nosotros* o nostridad puede llamarse con un vocablo más usadero: trato. En el trato que es el *nosotros*, si se hace frecuente, continuado, el Otro se me va perfilando. De ser el hombre cualquiera, el abstracto semejante, el individuo humano indeterminado va pasando por grados de progresiva determinación, haciéndoseme más conocido, humanamente más próximo. El grado extremo de proximidad es lo que llamo intimidad. Cuando tengo con el Otro trato íntimo me es un individuo inconfundible con todos los demás, incanjeable. Es un individuo único. Dentro, pues, del ámbito de realidad vital o de convivencia que es el Nosotros, el Otro se ha convertido en Tú. Y como esto me pasa no sólo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tús, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, íntercanjeables. Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad.

Hasta aquí llegamos y de aquí hay que arrancar para un nuevo avance. Representémonos bien cuál es nuestra situación en esta altura del análisis.

Yo, el yo que es cada cual, se encuentra rodeado de otros hombres. Con muchos de ellos estoy en relación social, vivo la reciprocidad entre ellos y yo que llamábamos la realidad «Nosotros», dentro de la cual se van precisando en individuos determinados, conocidos de mí, es decir, identificables por mí, a los cuales llamábamos tús. Más allá de esta esfera o zona de los *Tús*, quedan aquellos otros que tengo a la vista en mi horizonte con quienes no he entrado en actual sociedad, pero que veo como «semejantes» y, por tanto, como seres con quienes tengo una socialidad potencial que cualquier evento puede convertir en actual. Es el sabido: ¡Quién me iba a decir que yo iba a entrar en trato amistoso con usted! En el caso del amor, la cosa suele ser más tajante, pues lo normal es que nos enamoramos de una mujer que un minuto antes de enamorarnos y antes de que nos sea la mujer más única, no sabíamos nada determinado acerca de ella. Estaba ahí, en nuestro contorno, y no nos habíamos fijado en ella, y si la habíamos visto la habíamos visto como individuo femenino cualquiera, canjeable con otros muchos, como el «soldado desconocido» es, sin duda, un individuo, pero no uno determinado, lo que los escolásticos muy acertadamente llamaban «el individuo vago» en oposición al «individuo único». Una de las escenas más deliciosamente dramáticas y más azorantes de la vida es esa, a veces literalmente instantánea, en que la mujer desconocida se nos transmuta, como mágicamente, en la mujer única.

Nos hallamos, pues, en un contorno humano, pero ahora tenemos que habérnoslas un poco más seriamente con el tú, porque necesitamos decir algo, siquiera sea algo de lo que haya que decir, sobre la manera como el Otro se nos va convirtiendo en Tú y qué nos pasa con él cuando lo tenemos ya *tuteado* delante, lo cual no es flojo pasar, antes bien, lo más dramático que en la vida nos pasa. Pues resulta que hasta ahora sólo nos han aparecido en nuestro mundo el Otro y El, es decir, la llamada —no discuto si bien o si mal— tercera persona y el Tú o segunda persona, pero no nos había aparecido aún la primera persona, el yo, el concreto *yo* que cada uno de nosotros es. Por lo visto es nuestro *yo* el último personaje que aparece en la tragicomedia de nuestra vida. Nos habíamos muchas veces referido a él pero irresponsablemente, dándolo por supuesto, para comenzar a entendernos. No obstante, he hecho constar varias veces que eran inadecuados todos los nombres de sujeto del vivir que me veía obligado a emplear; que era inexacto decir que el Hombre viva. Ya hemos visto que el Hombre originario es el Otro y que más bien que vivir con-vive con nosotros y nosotros con él. Pero convivir es ya una realidad segunda y presunta mientras vivir en la radical soledad es primaria e incuestionable. También es incorrecto decir quejo vivo; ya lo indiqué antes, y ahora mismo vamos a ver que únicamente sería adecuado hablar de X que vive, de alguien que vive o del viviente. Pero entremos sin más en la nueva tarea, que es decisiva para una comprensión plena de lo que es Sociedad. La cosa tal y como yo la veo, que es en forma aproximadamente inversa de como la han visto los únicos que se han ocupado en serio de esta cuestión, a saber: Husserl y sus discípulos Fink, Schütz, Löwith, etc.,

resulta un poco complicada y obliga a un especial esfuerzo de atención.

Las consideraciones anteriores nos han presentado a los Hombres en derredor de cada uno de nosotros, constituyendo un contorno humano, en el cual nos aparecen situados unos como próximos y otros como lejanos, repartidos, pues, en lo que he llamado una «perspectiva de humanidad», es decir, en un sernos más o menos conocidos e individualizados, esto es, íntimos, hasta llegar al cero de intimidad. Partiendo de aquí, pregunto: ¿qué tengo delante de mí cuando califico mi relación con el otro como un cero de intimidad? Evidentemente que yo no conozco de él nada único, que le sea exclusivo. Sólo sé de él que, dado su aspecto corporal, es mi «semejante», esto es, que posee los más abstractos e imprescindibles atributos del ser humano, por tanto, que siente, pero ignoro por completo qué siente, qué quiere, cuál es la trayectoria de su vida, a qué aspira, qué normas sigue su conducta. Ahora bien, imagine cada uno que entra, por el motivo que sea, en relación social activa con un ser así. Esta relación, dijimos, consiste en que usted ejecute una acción, sea dirigida especialmente a él, sea simplemente contando con su existencia y, por tanto, con su eventual intervención. Esto le obliga a usted a proyectar su acción procurando anticipar la actitud o reacción del otro. Pero ¿en qué puede usted o puedo yo fundarme para esta anticipación? Nótese que los atributos, hace un instante referidos, que constituyen para mí a ese otro en cero de intimidad conmigo, se resumen, ni menos pero tampoco ni más, en esto: sé que el otro va probablemente a reaccionar a mi acción. Cómo reaccione, no puedo presumirlo. Me faltan para ello datos. Entonces recurro a la experiencia general de los hombres que mi trato con otros menos lejanos, cuya relación conmigo no ha sido cero de intimidad sino alguna cifra positiva, me ha proporcionado. En efecto, todos tenemos, en el desván de nuestro saber habitualizado, una idea práctica del hombre, de cuáles son sus posibilidades generales de conducta. Ahora bien, esta idea de la posible conducta humana, así en general, tiene un contenido terrible. En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo —ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también y no menos de lo más depravado. Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero, a su vera, tengo también la experiencia del ladrón —ladrón de objetos y ladrón de ideas —, del asesino, del envidioso, del malvado, del imbécil. De donde resulta que ante el puro y desconocido Otro, yo tengo que ponerme en lo peor y anticipar que su reacción puede ser darme una puñalada. Y como esto, innúmeras otras reacciones adversas. El puro Otro, en efecto, es por lo pronto e igualmente mi amigo en potencia que un potencial enemigo. Ya se verá más adelante que esta posibilidad contrapuesta, pero igualmente probable, de que el Hombre sea amigo o enemigo, de que nos pro-sea o nos contra-sea, es la raíz de todo lo social. La expresión tradicional de que el hombre es un animal sociable, en el sentido en que se ha solido entender, ha obturado siempre el camino hacia una firme sociología. Socialidad, sociabilidad significa estar con otros en relación social, pero «relación social», ya he dicho, es igualmente que una mujer bonita me dé un beso, ¡qué delicia!, o que un transeúnte avieso me dé una

puñalada, ¡qué fastidio! La interpretación automáticamente optimista de las palabras «social» y «sociedad» no se puede mantener y hay que acabar con ella. La realidad «sociedad» significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociedad* —que es una convivencia de amigos y de enemigos. Como se ve, la sociología hacia que ponemos la proa es mucho más dramática que todas las precedentes. Pero si esta dualidad contradictoria, o mejor dicho, *contrafactoria* de la realidad social nos ha aparecido ya aquí de pronto, nótese, sin embargo, que aún no nos ha aparecido ni de lejos lo que hay debajo de esa contraposición, eso X que puede ser lo mismo dulce convivencia que atroz hostilidad. Y eso X, que hay debajo de ambas contrapuestas posibilidades, que las porta en sí y las hace, en efecto, posibles, es precisamente *la* sociedad. Pero de qué sea ésta, repito, no tenemos aun ni la más remota sospecha.

Precisemos, pues: del puro otro, en cero de intimidad, no tengo más intuición directa que lo que de su presencia y compresencia momentánea me viene, no tengo más que la visión de su cuerpo, de sus gestos, de sus movimientos, en todo lo cual creo ver un Hombre, pero nada más. Creo ver un hombre *desconocido*, un individuo cualquiera, no determinado aún por ningún especial atributo. A esto añado algo que no es intuición directa de él, sino la experiencia general de mi trato con los hombres hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos, por tanto, algo puramente conceptual, diríamos *teórico* —nuestra idea genérica del Hombre y de lo humano. Esta comprensión del prójimo, formada por dos fuentes distintas de conocimiento —la intuitiva de cada individuo y la racional, teórica, resultado de mi «experiencia de la vida»— va a aparecemos en todos los otros grados más positivos de intimidad; quiero decir que no son como el estudiado, el caso extremo de intimidad cero, sino que mientras en éste la intuición del otro individuo está reducida al mínimum y nuestra comprensión de él gravita principalmente sobre nuestro saber teórico o experiencia general e intelectual del Hombre, en los casos de mayor intimidad cede este factor y crece el intuitivo e individualizado.

Concluyamos este análisis de nuestra relación con el puro y desconocido Otro sacando la inmediata consecuencia. Esta: al tener frente a él que anticipar la posibilidad de que el otro sea feroz —ya veremos cómo el hombre es, por uno de sus lados, literal y formalmente dicho, un mamífero del orden de las fieras— no tengo más remedio en mi trato con él que *comentar* por una aproximación cautelosa. A él le pasa lo mismo conmigo y de aquí que entre los dos el trato tenga que *comentar* por una acción, en sí inútil, cuya única finalidad es tanteamos, dar tiempo a que descubramos mutuamente nuestra actitud e intenciones. Esta acción formalmente inicial, que sólo sirve para ser indicadora y tanteadora del trato, ha tenido una enorme importancia en la historia y todavía en algunos pueblos dura media hora y consiste en gestos y batimanes rigorosamente ritualizados. Lo normal en la historia ha sido que

este simple hecho consistente en la aproximación de un hombre a otro, aun siéndose conocidos, pero mucho más cuando no lo son, reclame toda una escrupulosa técnica. Esta técnica de la mutua aproximación es lo que llamamos el saludo, de que hoy, por peculiares razones que se dirán, sólo conservamos su forma residual. He aquí por qué —aparte otras razones— no tenemos más remedio que hacer, en próxima lección, una meditación del saludo.

Nótese que del puro e indeterminado otro, del Hombre desconocido precisamente por ello —quiero decir, por serme desconocido y no poder presumir yo de qué es capaz y cuál va a ser su conducta conmigo— tengo sólo un concepto a la vez enorme y hueco. En efecto, por no saber cómo es, le atribuyo en potencia todas las posibilidades humanas, incluso las extremas o extremistas y entre sí más contrapuestas. No cabe riqueza mayor de atributos. Pero, a la vez, como se las atribuyo en pura y abstracta potencialidad, en realidad no le atribuyo nada positivo. Es el hueco de las posibilidades humanas o, dicho en otra forma, nada humano le es ajeno, pero todo lo es en hueco. Es como si tuviéramos el alvéolo para toda clase de vasijas pero sin tener ninguna de ellas.

Conforme lo vamos tratando se va produciendo en nosotros un curioso fenómeno de progresiva eliminación, es decir, nos vamos convenciendo de que aquel hombre es incapaz de tales o cuales fechorías, que, en cambio, es capaz de tales o cuales otros comportamientos, buenos unos, deficientes o perversos otros. Es decir, que se nos va convirtiendo a ojos vistas en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada *tú*. Esto nos son las personas con quienes tenemos alguna proximidad, una intimidad superior al cero. ¿Pues qué otra cosa nos somos los irnos a los otros sino, en cada caso, un sistema de acciones que del *tú* creemos poder esperar y de acciones que de él creemos estar obligados a temer? Si tuviéramos paciencia podríamos hacer un fichero en que cada prójimo tendría una ficha donde habríamos escrito la lista de lo que juzgamos en él posible o imposible. Esta lista podría tomar la forma de un esquema gráfico donde incluso podía constar el más y el menos de una cualidad o defecto. Porque esto es prácticamente lo más importante en el conocimiento del prójimo, pues, salvo casos singulares y extrapolados, casi todos los hombres tienen las mismas cualidades positivas y negativas, pero cada uno las tiene en distinto lugar o estrato de su personalidad, y esto es lo decisivo. Pedro y Juan son generosos, pero Pedro lo es en el estrato más profundo y enérgico de su ser, mientras Juan tiene la generosidad sólo en la superficie. No se dudará de que sería, sobre entretenido, no poco fértil para la gran disciplina que es el Conocimiento del Hombre dibujar en un encerado unos cuantos esquemas de estructuras humanas, figuras típicas a cada una de las cuales pertenecen muchos individuos humanos. El mejor discípulo de Aristóteles, a quien éste por su dulce decir apodó Teofrasto —esto es, el de la divina fabla—, trabajó ya concienzudamente en este tema, y de su labor nos queda un breve pero ilustre extracto, que son sus famosos *Caracteres*.

He dicho que el Tú se nos va perfilando cuando la ilimitación de posibilidades humanas que al otro atribuimos en hueco se va reduciendo, y al reducirse se va concretando en un sistema preciso de posibilidades e imposibilidades que es lo que todo *tú* nos es. Esta reducción y concreción o determinación se produce en nuestro trato frecuente con él. Le vemos ante nosotros con suficiente continuidad, y esto quiere decir lo siguiente: vemos, en sentido literal, su fisonomía, sus gestos, sus movimientos, y en ellos leemos una buena parte de lo que pasa en su intimidad o, lo que es lo mismo sólo que con otras palabras, le entrevemos vivir su vida. Digo «leemos», y empleo deliberadamente la palabra, porque ninguna otra expresa mejor lo que nos pasa con él. En una cierta posición de sus músculos faciales leo «tristeza», en otra «alegría», etc. Sus movimientos externos me permiten una interpretación generalmente clara, aunque en algún caso sea problemática. Le veo entrar en una tienda de maletas y salir con una, ir a una agencia de viajes —estos actos externos tienen un sentido vital por sí, nótese bien esto, sentido que entiendo sin necesidad de recurrir a lo que pase en su intimidad, es decir, al sentido interno subjetivo e individual suyo. Leo en aquellos actos el sentido: «Fulano se va de viaje». Lo que estos actos no me revelan es el por qué y el para qué de esa acción que es irse de viaje. Para averiguarlo tengo que recurrir a mi conocimiento anterior de su vida junto con lo que sus gestos en aquel instante me dicen. Cuando hablo de gesticulación incluyo el lenguaje, el habla. ¿Por qué? Ya se verá.

Actos externos, fisonomía, gesticulación me permiten *presenciar* el vivir del otro Hombre en proceso de hacérseme un Tú, y mucho más cuando me es ya plenamente un Tú cotidiano y habitual, es decir, un pariente, un amigo, un compañero de oficina o profesión. Este *presenciar* no es ver patente ante mí esa vida: es entreverla, hacérmela compresente, sospecharla. Pero la salvedad de rigor filosófico que estas palabras enuncian, no debe distraernos de que *prácticamente veamos* en efecto, presenciemos el vivir del Otro, dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad *Nosotros*. Veo fluir su vida sin cesura ni corte, en corriente continua de vivencias, que sólo se interrumpe en las horas de sueño y aun entonces a veces sólo parcialmente, porque mientras duerme sigue viviendo a menudo el hombre en esa extrañísima, misteriosa forma de vida que es el soñar. Veo, pues, la serie fluyente de las vivencias del prójimo conforme van en él produciéndose: sus percepciones, sus pensamientos, sus sentires, sus voliciones. No digo, bien entendido, que vea íntegramente, ni mucho menos, todo su vivir, pero sí grandes porciones de él. Tras éstas me quedan siempre en el otro zonas oscuras, opacas, arcanas, escotillones y recovecos de su ser que no logro penetrar. Pero ello es que, sin que yo lo procure o lo quiera, tengo constantemente ante mí una figura del carácter, del hacer, padecer y ser del tú. Esta figura se modifica constantemente en alguna medida porque al seguir presenciando su vivir noto que nunca coincide exactamente lo nuevo que hace con lo que aquella figura pronosticaba. Esto es importante porque es característico de todo saber vital, a diferencia del saber científico. Me refiero, por ejemplo, a hechos como éste: por muy

bien que creamos conocer a una persona, por muy seguros que nos sintamos respecto a los rasgos que constituyen su carácter, al arrojarse a pronosticar cuál será su comportamiento en un asunto que de verdad nos importe, notaremos cómo aquel convencimiento respecto a su modo de ser vacila, y últimamente se admite la posibilidad de que esa su futura conducta sea distinta de la presumible. Ahora bien, esto no pasa con las anticipaciones de conocimiento que son las leyes físicas y buena parte de las biológicas, no hablemos de las matemáticas. Al reparar en esto descubrimos que el saber científico es cerrado y firme, mientras que nuestro saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante. La razón de ello es clara: el hombre, sea el otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser. Esto trae consigo que el hombre mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento; más aún, es de hecho siempre más o menos distinto. Nuestro saber vital es abierto, flotante porque el tema de ese saber, la vida, el Hombre, es ya de suyo también un ser abierto siempre a nuevas posibilidades. Nuestro pasado, sin duda, gravita sobre nosotros, nos inclina más a ser esto que aquello en el futuro, pero no nos encadena ni nos arrastra. Sólo cuando el Hombre, el tú, ha muerto, tiene ya un ser fijo: eso que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar. Este es el sentido del famoso verso en que Mallarmé ve a Edgar Poe que ha muerto:

Tel qu'en lui-même enfin l'Eternité le change.

La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente *sí mismo*. Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza. Esto nos proporciona un nuevo aspecto de lo que antes decíamos. Veo fluir las vivencias del prójimo. Estas se suceden unas a otras y esta sucesión es tiempo. Tanto da decir que veo correr la vida del otro como que veo correr, pasar, gastarse su tiempo vital, que es un tiempo con sus horas contadas. Pero mientras su tiempo fluye y corre ante mí, acontece lo mismo al mío. Mientras convivimos, una porción igual de nuestros dos tiempos vitales transcurre a la vez: es decir, que nuestros tiempos son contemporáneos. El *tú*, los *tús* son nuestros contemporáneos. Y como dice muy bien Schütz, esto significa que mientras trato a los Tús envejecemos juntos. La vida de cada Hombre, a lo largo de su carrera existente, presencia el espectáculo de un universal envejecimiento, porque, claro está, que el viejo ve también cómo envejecen los niños. El hombre desde que nace no hace sino envejecer. La cosa no tiene remedio, pero acaso no es tan triste como una indebida pero inveterada educación nos lleva a suponer[38].

La idea de que el tú presente en mi contorno es mi contemporáneo porque nuestros tiempos vitales corren paralelos y envejecemos juntos, me hace caer en la

cuenta de que hay tús que no son ya o no han sido nunca nuestros contemporáneos, y, al no serlo, no están presentes en nuestro contorno. Son los muertos. Los Otros no son sólo los vivientes. Hay Otros que nunca hemos visto y sin embargo nos son: los recuerdos familiares, las ruinas, los viejos documentos, las narraciones, las leyendas, nos son un nuevo tipo de señales de otras vidas que fueron anacrónicas con nosotros, es decir, no contemporáneas nuestras. Hay que saber leer en esas señales, que no son fisonomía, gesticulación ni movimientos actuales, la realidad de esos tús pasados, ante-pasados. Más allá de los Hombres que se hallan dentro del horizonte que es nuestro contorno, están muchísimos más, son vidas latentes: son la Antigüedad. La historia es el esfuerzo que hacemos por reconocerla —porque es la técnica del trato con los muertos, una curiosa modificación de la auténtica actual relación social.

He dicho que el Otro, el puro Otro, el hombre desconocido, simplemente por serlo e ignorar yo cuál va a ser su comportamiento conmigo, me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz. Esto, expresado con otras palabras, equivale a decir que el otro es formalmente, constitutivamente peligroso. La palabra es magnífica: enuncia exactamente la realidad a que me refiero. Lo peligroso no es resueltamente malo y adverso —puede ser lo contrario, benéfico y feliz. Pero, mientras es peligroso, ambas contrapuestas contingencias son igualmente posibles. Para salir de la duda hay que probarlo, ensayarlo, tantearlo, experimentarlo. Esto —prueba, ensayo— es lo que significó primero el vocablo latino *periculum*, de donde viene por disimilación nuestro *peligro*. Nótese de paso que el radical *per* de *periculum* es el mismo que anima la palabra ex-*pe*rimentar, ex-*pe*riencia, ex-*per*to, *per*-ito. No tengo ahora lugar para hacer ver, por rigorosa vía etimológica, que el sentido originario del vocablo «experiencias» es haber pasado peligros.

El otro Hombre es, pues, esencialmente peligroso, y este carácter que se acusa superlativamente cuando se trata del por completo desconocido, en gradación menguante perdura cuando se nos convierte en Tú y —si hablamos rigorosamente— no desaparece nunca. Todo *otro* ser humano nos es peligroso —cada cual a su modo y en su peculiar dosis. No olviden ustedes que el niño inocente es uno de los seres más peligrosos: él es el que incendia la casa con una cerilla, el que jugando dispara la escopeta, el que vierte el ácido nítrico en el puchero, y, lo más grave de todo, que él mismo se pone en constante peligro de caerse por el balcón, de romperse la cabeza contra la esquina de la mesa, de tragarse la rueda del trenecito con que juega, y con todo ello darnos gravísimo disgusto. Y si a este ser llamamos inocente, es decir, no dañino, calcúlese lo que serán cuantos han perdido la inocencia.

Esta conciencia de la periculosidad básica del otro Hombre atraviesa vivaz toda la historia, salvo breves etapas en que, acá o allá, en tal o cual sociedad, curiosamente, se obnubila, se debilita y hasta se desvanece. Tal vez, en toda la historia universal, no haya acontecido esto último en forma tan grave como durante los dos primeros

tercios del siglo XVIII, y luego desde 1830 a 1914. Este adormecimiento o embotamiento para la evidente y básica verdad de que todo prójimo es últimamente peligroso, ha sido la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo. Porque hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir. De aquí la sorpresa —perfectamente injustificada— con que muchos europeos han visto en estos años cómo súbitamente, en sus naciones, se abría un abismo de criminalidad, de ferocidad por ellos arbitrariamente insospechado.

Pero no son estas formas extremas, melodramáticas y claramente feroces de la periculosidad humana las que ahora nos interesan, sino precisamente las menores y mínimas y cotidianas, tan cotidianas que, aunque las sufrimos constantemente y porque constantemente las experimentamos, no las reconocemos bajo el nombre de peligros. Pero hagámonos bien cargo de lo que es el fondo habitual de nuestra vida diaria en cuanto ésta consiste en trato con los prójimos, incluso con los más próximos a nosotros y aun con nuestros familiares. Repito que, de puro sernos constante y habitual, no nos percatamos de ello, como los que viven junto a una catarata acaban por no oír su estruendo. Pero el hecho es que el fondo —¿cómo diríamos?—, el suelo y nivel sobre el cual se produce ese trato cotidiano, sólo puede calificarse adecuadamente llamándole «lucha». El que acostumbremos reservar este nombre para forcejeos superlativos y menos frecuentes que emergen sobre aquel nivel, coma las montañas sobre el nivel del mar, no es razón para que ahora, al reobrar contra la habitualización que nos embota para percibir ese fondo cotidiano de nuestra convivencia con los demás, no le llamemos con la única expresión adecuada: lucha. La armonía ejemplar en una familia ejemplarmente armoniosa, cuyos miembros están unidos por los más cálidos nexos de ternura, es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro, todo lo menudos, relativamente, que se quiera, pero que son, en puridad, una efectiva lucha. En esta lucha hemos aprendido cuáles son las esquinas del modo de ser del Otro con las cuales tropieza nuestro modo de ser, es decir, hemos ido descubriendo la serie innumerable de pequeños peligros que nuestra convivencia con él trae consigo, para nosotros y para él. Es, por citar sólo un mínimo ejemplo, tal palabra, precisamente tal palabra que no se le puede decir porque le irrita o le hiere o le azora o le solivianta, etc., etc.

Con esto descubrimos un último y el más sustancial estrato de la periculosidad del Otro, que no es ya la eventualidad de que nos sea, ni aun mínimamente, hostil y fiera, sino el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío.

Del *tú*, en efecto, emergen frecuentemente negaciones de mi ser —de mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces la negación consiste precisamente en que tú y yo queremos lo mismo y esto implica que tenemos que luchar por ello: es un cuadro, un éxito, una posición social por poseer los cuales peleamos o contendemos; es, a veces,

una mujer. De suerte que, aun en tales casos en que el otro coincide conmigo, choca conmigo, me niega. Estas negaciones activas, que de él hacia mí se disparan, hacen que mi convivencia con él sea un choque constante, y ese choque con él en esto, en aquello, en lo de más allá, hace que yo descubra mis límites, mis fronteras con tu mundo y contigo. Entonces se cae en la cuenta de que eso que cuando niño llamaba cada cual «yo» era un concepto abstracto y sin preciso contenido, como lo ha sido siempre que lo hemos usado en este curso hasta el presente momento. Porque antes, en mi soledad radical y en mi infancia, yo creía que todo el mundo era *yo* o, lo que es igual, mío. Los otros no eran más ni menos *yo* que *yo*: los tenía por idénticos a mí, y a mí como idéntico a ellos. Decir *yo* no significaba limitación ni precisión alguna. Mi mismo cuerpo, en la primerísima infancia, me parecía sin límites, me parecía llegar hasta el horizonte. Fue menester que me trompicase con los muebles de casa —mesas y cómodas— y me hiciese chichones para ir descubriendo dónde mi cuerpo terminaba y comenzaban las otras cosas. Mesas y cómodas son, desde que las hay, los primeros mudos pedagogos que enseñan al hombre las fronteras, los límites de su ser —por lo pronto, de su ser corporal. Sin embargo, ese mundo de mesas y cómodas se distinguía de mí, pero, no obstante, era mío —porque todo en él era porque me era eso que era. Pero lo Tuyo no me es, tus ideas y convicciones no me son, las veo como ajenas y a veces contrarias a mí. Mi mundo está todo él impregnado de mí. Tú mismo antes de serme el preciso Tú que ahora me eres, no me eras extraño: creía que eras como yo —*alter*—, otro pero yo, *ego —alter ego*. Mas ahora frente a ti y los otros *tus*, veo que en el mundo hay más que aquel vago, indeterminado *yo*: hay anti-yos. Todos los *Tus* lo son, porque son distintos de mí y diciendo *yo* no soy más que una porciúncula de ese mundo, esa pequeñísima parte que ahora empiezo con precisión a llamar «yo».

Hay, pues, y por lo pronto, dos significados de la palabra *yo* que es menester separar y distinguir. Veamos si logro que se vea con plena claridad el asunto. Vamos a hacer tres imaginaciones sucesivas, cada una sumamente sencilla.

1.ª Imaginemos que, en absoluto, no existiese en el mundo más que aquel que cualquiera de nosotros es, pero que, no obstante, ese único ser humano poseyese lenguaje —lo que es, claro está, imposible. La función de cada palabra es diferenciar una cosa de las demás. Bien: ¿qué significaría en situación tal la palabra *yo* que ese ser humano, único y exclusivo, pronunciase? No podía significar la intención de diferenciarse de otros seres humanos porque, en nuestro imaginario supuesto, no los hay. Sólo podía significar que ese único sujeto viviente se sentía diferente del Mundo en que vivía y las cosas en él. Significaría, pues, tan sólo estrictamente, el sujeto que vive en el Mundo —no el sujeto que vive en éste de una cierta manera a diferencia de como vive otro, porque este otro, suponemos, no lo hay.

2.ª imaginación. Supongamos ahora que, en vez de ser ese ser humano exclusivo, existen muchos, tantos como hombres hay hoy, pero que existe cada uno en la soledad radical de su vida auténtica, por tanto, sin comunicación unos con otros.

Nótese que esta nueva situación no modifica nada la anterior, porque al ser cada uno incomunicante con los otros es como si sólo él existiese. Sin embargo, lo que hay de nuevo es que todos ellos usarían el vocablo *yo*, que antes se refería al exclusivo existente y significaba sólo a éste en cuanto «el que vive en su Mundo». Ahora se refiere igualmente a todos los hombres, pero significando en todos los casos lo mismo, a saber: cada cual en cuanto viviendo, esto es, sintiéndose diferente del mundo que le rodea. La significación de *yo* sigue siendo única, porque no significa nada distinto referida a uno o a otro. Es el caso normal del nombre sustantivo que llaman los gramáticos. Mesa vale para todas y cada una de las mesas, pero sólo en cuanto son *mesas* y nada más, y sin diferenciar la mesa de pino de la mesa de caoba, *esta* mesa de *otra* mesa.

3.ª imaginación. Usted está en su habitación. Alguien llama a la puerta y usted pregunta: «¿Quién es?» Del otro lado de la puerta responden: «¡Yo!» ¿Qué significado tiene ahora este vocablo, es decir, qué cosa nombra y se da en él a reconocer? Es evidente que todos los hombres, llegando sucesivamente detrás de la puerta, podían decir lo mismo y, en efecto, cada uno en su vida dice a todas horas: ¡Yo! ¿No estamos en el mismo significado de nombre sustantivo, genérico, común y, por tanto, normal como nombre que hallábamos en la segunda imaginación? De ninguna manera: el que responde *yo* detrás de la puerta para darse a conocer no da al vocablo aquel sentido genérico de «el que vive en el Mundo» sino, por el contrario, al pronunciarlo, excluye a todos los demás y es como si en la brevedad extrema del vocablo condensase toda su individualísima biografía, que supone conocida de usted. Pero como esto puede pasar a otros muchos a quienes usted conoce no menos íntimamente que a él, tenemos un tipo de palabra que no es un nombre genérico, común y normal, es decir, que significa y nombra una sola y exclusiva y misma realidad, sino, por el contrario, un nombre que en cada caso que lo emplea alguien significa una realidad distinta. Decimos *yo* con una frecuencia que es, a veces, excesiva en nuestra vida, y, sin embargo, según quien lo diga, su significado varía, pues se refiere a la distinta y exclusiva individualidad que cada uno de nosotros es frente a cada uno de los demás. Eso quiere hacer saber el que llama a la puerta; y él no es *un* yo, sino *el* yo único que él es a diferencia y con exclusión de todos los otros. No cabe, pues, cambio más radical de sentido en comparación con el *yo* de la segunda imaginación, que, por significar simplemente «el que vive en el Mundo», vale igualmente para todos los hombres mientras aquí excluye formalmente a todos menos él.

Ahora bien, cosa pareja acontece con otras palabras: si estamos varios en una sala, podemos decir «aquí» refiriéndolo al sitio en que cada uno está. De modo que esta palabra significa varias realidades distintas, esto es, sitios diferentes del espacio. La gramática ha tenido que abrir un apartado o categoría especial para estos vocablos y los llama «palabras de significación ocasional», cuyo sentido es precisado no tanto por la palabra misma cuanto por la ocasión en que sea dicha, por ejemplo, por quién

sea, en una situación dada, quien la diga. Yo creo que se podría discutir con los gramáticos si palabras como «aquí» o como «yo» tienen *una* significación ocasional o si no sería más exacto decir que son innumerables palabras distintas, cada una con su único y preciso significado. Porque ese prójimo que, al otro lado de la puerta, responde: «Yo», no pretende que este vocablo, en lo que tiene de palabra común, signifique su personita, pues sabe de sobra que todas las demás personitas del mundo podrían llamarse a sí mismas lo mismo. ¿Qué es, pues, lo que hace que usted al oír «Yo» reconozca de quién se trata y exclusivice la significación? Pues algo que la lingüística actual no reconoce aún como palabra, a saber, no el vocablo, sino la voz con que es pronunciado, cuyo tono y timbre es a usted bien conocida. Pero si es así, si lo significativo no es el vocablo *yo* como palabra, sino la voz con que se pronuncia, el de la traspuerta podía perfectamente para designarse, para hacerse reconocer, haber dicho «abracadabra», «hipotenusa» o «estreptomicina», o mejor todavía, porque esas podrían distraer, combinaciones arbitrarias de sílabas sin significación propia ninguna, es decir, cualquiera cosa que pueda servir de pretexto para que una voz humana suene. No es necesario hacer constar que los lingüistas han reparado en esto, pues es cosa demasiado obvia para que pase desapercibida, pero lo curioso es que han reparado en ello como señores particulares, no como lingüistas —quiero decir, que la observación no ha producido efectos sobre la gramática. Y es que esos efectos les hubieran obligado a reformar radicalmente su noción de «palabra» y consiguientemente su tradicional noción toda del lenguaje.

Hemos visto, pues, cómo la palabra *yo* tiene dos sentidos distintos: Uno genérico, abstracto y de nombre común, «el que vive en el Mundo», o cualquier otro parecido y que es el que ha ocupado más a los filósofos desde Descartes, sobre todo desde Kant, con la serie de filosofías del *yo*, un *yo* que nunca acababa de ser el yo concreto y único que cada uno de nosotros es. Y otro sentido concreto y único: el que tiene cuando quien llama a mi puerta y pregunto: «¿Quién es?», me responde: *Yo*.

Insisto en este punto, pues es de importancia para mi doctrina que se vea claro, porque me encuentro en el trance de hacer notar algo sobremanera inesperado, a saber: que el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquiera otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido, quiero decir, por ejemplo —y esto es lo extraño e inesperado—: averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tús*, nuestros *tús*, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social.

La cosa puede resultar aún más clara, si la presentamos de este modo. Imaginemos en un encerado dibujada la palabra *Yo* en caracteres de imprenta, es decir, en caracteres mecánicamente reproducidos para evitar toda grafología. Piénsese qué significación tiene para cada cual ese signo, esto es, qué cosa denomina y se verá que no puede significar realidad ninguna sino sólo algo abstracto y general. Ello

resaltaría con pungente claridad si, de pronto, alguno en un teatro gritase: «¡Yo!» ¿Qué pasaría? Por lo pronto que todos, por un movimiento reflejo, volverían la cabeza hacia un punto de la sala, aquél de donde el grito salió. Este detalle es importante. En efecto, todo sonido, todo ruido, además de su contenido fónico trae siempre a nuestro oído, como mágicamente, la indicación del lugar del espacio donde fue emitido. Este fenómeno, propio a toda sonoridad, que lo sitúa en su origen, que localiza inexorablemente su punto de proveniencia —perdónese el neologismo— no ha sido aún debidamente estudiado por los psicólogos en el capítulo de las sensaciones auditivas. Con razón lo hace notar Bühler en su *Teoría del lenguaje*[39], quien aduce además el conocido hecho de que por esta causa el ciego, cuando toma parte en una conversación con varias personas, nota perfectamente si alguna se dirige a él, sin necesidad de que ésta lo haga constar, simplemente porque la voz del interlocutor le llega como dirigida a él desde el que le habla. Pero entonces nos es forzoso reconocer que toda palabra, en cuanto pronunciada, es ya, por lo pronto, un adverbio de lugar, nueva advertencia para esa futura y más concreta lingüística. Esto, pues, quiere decir que todo son nos llega dirigido, nos trae, nos aporta y, por decirlo así, descarga en nuestro oído la realidad emisora misma. Al volver la cabeza al lugar de donde salía ese grito: ¡Yo!, no haríamos sino recoger esa realidad, hacernos cargo de ella. Mas cuando el ruido es precisamente la palabra *Yo*, lo que nos es, por decirlo así, introducido en el oído y, por tanto, en nuestra persona es esa otra persona misma que lo ha gritado. Y si la conocemos y reconocemos su voz, al oírle decir *yo* nos ha disparado su autobiografía entera, nos la ostenta y exhibe. Por supuesto, lo mismo que nosotros al decir *tú* a alguien le disparamos entera a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado. Es lo terrible que tienen estos dos pronombres personales, que son *velis nolis* dos disparos de «humanidad». Se comprende muy bien lo de Michelet: *Le moi est haïssable*, el yo es odioso. Esto comprueba con reboso que el significado del *yo* y del *tú* son superconcretos, que resumen dos vidas en forma archicondensada y, por lo mismo, fácilmente explosiva. De aquí que su abuso sea tan enojoso y se comprende muy bien que la cortesía procure escatimar su empleo para impedir que nuestra personalidad gravite excesivamente sobre el prójimo, le oprima y erosione. La cortesía, como más adelante veremos, es una técnica social que hace más suave ese choque y lucha y roce que la socialidad es. Crea un serie de mínimos muelles en torno a cada individuo que amenguan el topetazo de los demás contra nosotros y de nosotros sobre ellos. La mejor prueba de que es así la tenemos en que la cortesía ha sabido lograr sus formas más perfectas, ricas y refinadas en los países cuya densidad de población era muy grande. De aquí que llegase a su máximum donde ésta es máxima, a saber, en Extremo Oriente, en China y Japón, donde los hombres tienen que vivir demasiado cerca los unos sobre los otros, casi encima los unos de los otros. Sin aquellos múltiples muellecillos, la convivencia sería imposible. Sabido es que el europeo produce en China la impresión de un ser rudo, grosero y profundamente mal educado. No es, pues, sorprendente que en la lengua japonesa se

haya llegado a suprimir esos dos pistoletazos —un poco, a veces un mucho, impertinentes— que son el *yo* en que inyecto, quiera o no, al prójimo mi personalidad y en el *tú* mi idea de la suya. Ambos pronombres personales han sido allí sustituidos por floridas fórmulas ceremoniosas, de suerte que, en vez de decir *tú*, se dice algo así como «la maravilla que hay ahí», y en vez de decir yo, algo así como «la miseria aquí presente[40]».

Pero ahora ricemos el rizo de todas estas observaciones y recordemos que su trayectoria no ha sido otra que hacernos ver cómo el otro Hombre, el *tú*, es constitutivamente peligroso y que nuestra relación social con él es siempre, más o menos, lucha y choque, pero que en estos lucha y choque con los *tús* voy descubriendo mis límites y mi figura concreta de hombre, *dejo*; mi *yo* se me va apareciendo lentamente a lo largo de mi vida, como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, difuso, sin límites que antes era y que lo era aún en mi infancia. Mi conocimiento de los *tús* va podando, cercenando a ese *yo* vago y abstracto pero que, en abstracto, creía ser todo. Tu talento matemático me revela que yo no lo tengo. Tu garbo en el decir me hace caer en la cuenta que yo no lo tengo. Tu recia voluntad me demuestra que soy un blandengue. Claro que, también viceversa: tus defectos destacan a mis propios ojos mis dotes. De este modo, es en el mundo de los *tús* y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mijo. Me descubro, pues, como uno de tantos *tús*, sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo —por tanto, como otro y preciso *tú*, como *alter tu*. Y aquí tenemos cómo, según anuncié hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos. Schütz, por ejemplo, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos —no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia.

VIII. DE PRONTO, APARECE LA GENTE

Y ahora nos preguntamos: ¿hemos agotado con estas grandes categorías —el mundo original, el mundo vegetal, el mundo animal, el mundo humano *interindividual* —el contenido de las circunstancias? ¿No tropezamos con ninguna otra realidad irreductible a esas grandes clases —incluso y muy especialmente a lo interindividual? Si fuera así, resultaría que «lo social», la «sociedad» no sería una realidad peculiar y en rigor no *habría* sociedad.

Pero, veamos. Cuando salimos a la calle, si queremos cruzar de una acera a otra, por lugar que no sea en las esquinas, el guardia de la circulación nos impide el paso. Esta acción, este hecho, este fenómeno, ¿a qué clase pertenece?

Evidentemente, no es un hecho físico. El guardia no nos impide el paso como la roca que intercepta nuestro camino. Es la suya una acción humana, mas, por otra parte, se diferencia sobremanera de la acción con que un amigo nos toma por el brazo y nos lleva a un aparte de intimidad. Este hacer de nuestro amigo no sólo es ejecutado por él, sino que nace en él. Se le ha ocurrido a él por *tales* y *tales* razones que él ve claras, es responsable de él; y, además, lo refiere a mi individualidad, al amigo inconfundible que le soy.

Y nos preguntamos: ¿quién es el sujeto de esa acción humana que llamamos «prohibir», mandar legalmente? ¿Quién nos prohíbe? ¿Quién nos manda? No es el hombre *guardia*, ni el hombre *alcalde*, ni el hombre *Jefe del Estado* el sujeto de ese hacer que es *prohibir*, que es *mandar*. Quien *prohíbe* y quien *manda* —decimos— es el Estado. Si *prohibir* y *mandar* son acciones humanas (y lo son evidentemente, puesto que no son movimientos físicos, ni reflejos o tropismos zoológicos); si *prohibir* y *mandar* son *acciones humanas*, provendrán de alguien, de un sujeto determinado, de un hombre. ¿Es el Estado un hombre? Evidentemente, no. Y Luis XIV padeció una ilusión grave cuando creyó que el Estado era él, tan grave que le costó la cabeza de su nieto. Nunca, ni en el caso de la más extrema autocracia, ha sido un hombre el *Estado*. Será aquél, a lo sumo, el hombre que ejerce una determinada función del Estado.

Pero entonces, ¿quién es ese *Estado* que me manda y me impide pasar de acera a acera?

Si hacemos esta pregunta a alguien, se verá cómo ese alguien comienza por abrir

los brazos en ademán natatorio —que es el que solemos usar cuando vamos a decir algo muy vago—, y dirá: «El Estado es todo, la sociedad, la colectividad».

Contentémonos por ahora con esto, y prosigamos: Si alguno hubiera tenido esta tarde el humor de salir por las calles de su ciudad vestido con yelmo, lanza y cota de malla, lo más probable es que durmiera esta noche en un manicomio o en la Comisaría de Policía. ¿Por qué? Porque no es uso, no es costumbre. En cambio, si hace lo mismo un día de Carnaval, es posible que le concedan el primer premio de máscaras a pie. ¿Por qué? Porque es uso, porque es costumbre disfrazarse en esas fiestas. De modo que una acción tan humana como es el vestirse, no la hacemos por propia inspiración, sino que nos vestimos *de una manera* y no *de otra* simplemente porque se usa. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? ¡Ah! Pues la *gente*. Bien, pero ¿quién es la *gente*? ¡Ah! Pues *todos, nadie* determinado. Y esto nos lleva a reparar que una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propia, sino simplemente porque *las hace la gente*, y como el *Estado* antes, la *gente* ahora nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros.

Pero más todavía: nos comportamos en nuestra vida orientándonos en los pensamientos que tenemos sobre lo que las cosas son. Mas si hacemos balance de esas ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que muchas de ellas — acaso la mayoría— no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, con plena y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque *se* dicen. He aquí ese extraño impersonal, el *se*, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensado *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos.

Bien: Y entonces, ¿quién dice lo que *se dice*? Sin duda, cada uno de nosotros, pero decimos «lo que decimos» como el guardia nos impide el paso, lo decimos no por cuenta propia, sino por cuenta de ese sujeto imposible de capturar, indeterminado e irresponsable, que es *la gente, la sociedad, la colectividad*. En la medida que yo pienso y hablo, no por propia e individual evidencia, sino repitiendo esto que se dice y que se opina, mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualísimo que soy, y actúo por cuenta de la sociedad: soy un autómata social, estoy *socializado*.

Pero ¿en qué sentido esa vida *colectiva* es vida *humana*?

Se ha querido místicamente, desde fines del siglo XVIII, suponer que hay una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva*, lo que, por ejemplo, los románticos alemanes llamaban «*Volksgeist*» o *espíritu nacional*. Por cierto, no se ha subrayado debidamente cómo ese concepto alemán del *espíritu nacional* no es sino el heredero de la idea que lanzó sugestivamente Voltaire en su genial obra, titulada: *Essai sur l'histoire genérale et sur les moeurs et l'esprit des nations*. El «*Volksgeist*» es el *espíritu de la nación*.

Pero eso del *alma colectiva*, de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No

hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende —y aquí no puede entenderse otra cosa—, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. ¡Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente*, de la *sociedad*, de la *colectividad*, precisamente que son *desalmadas*?

Al alma colectiva, «Volksgeist» o «espíritu nacional», a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim, la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald —inventor efectivo del pensamiento colectivista—, en el protestante Hegel, en el materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. Y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales —al menos que yo sepa— en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.

He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma, en la cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica. He aquí un hacer humano irracional y desalmado. ¡Extraña realidad, esa que ahora surge ante nosotros! ¡Que parece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado!

¿Será, entonces, la sociedad una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Sera la sociedad una cuasinaturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu y, sin embargo, precisamente por eso, útil y necesaria para el hombre? ¿Pero ello mismo —lo social, la sociedad—, no hombre ni hombres, sino algo así como naturaleza, como materia, como *mundo*? ¿Resultará, a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de «*Mundo*» *social*?

IX. MEDITACIÓN DEL SALUDO

NUESTRO viaje hacia el descubrimiento de qué es en verdad la sociedad y lo social ha hecho crisis.

Recuérdese que nuestra trayectoria partió de la desconfianza que nos han inspirado los sociólogos porque ninguno de ellos se había detenido con la exigible morosidad a analizar los fenómenos de sociedad más elementales. Por otra parte, en nuestro derredor —libros, Prensa, conversaciones— hallamos que se habla con la más ejemplar irresponsabilidad de nación, pueblo, Estado, ley, derecho, justicia social, etc., etc., sin que los habladores posean la menor noción precisa sobre nada de ello. En vista de lo cual queríamos averiguar, por nuestra cuenta, la posible verdad sobre esas realidades, y a este fin nos pareció obligado ponernos delante las cosas mismas a que esos vocablos aluden, huyendo de todo lo que fuera ideas o interpretaciones de esas cosas, elaboradas por otros. Queremos recurrir de todas las ideas recibidas a las realidades mismas. Por eso tuvimos que retirarnos a aquella realidad que es la radical, precisamente en el sentido de que en ella tienen que aparecer, anunciarse o denunciarse todas las demás. Esa realidad radical es nuestra vida, la de cada cual.

En nuestra vida ha de manifestarse cuanto para nosotros pueda pretender ser realidad. El ámbito en que las realidades se manifiestan es lo que llamamos Mundo, nuestro mundo primordial, aquel en que cada cual vive y que, en consecuencia, es vivido por él y, al ser por él vivido, le es patente y sin misterio. Esto nos llevó a hacer un inventario de lo que en ese mundo hay, inventario enfocado al descubrimiento de realidades, cosas, hechos a que con precisión cupiera aplicar alguno de los imprecisos sentidos verbales de las palabras «social, socialidad, sociedad». Nuestra pesquisa procuró hacerse cargo de las grandes clases de algos, de cosas que hay patentes en nuestro mundo, que integran nuestra circunstancia: minerales, plantas, animales y hombres. Sólo al encontrarnos con estos últimos y descubrir en ellos seres capaces de responder en su reacción a nuestra acción, con una amplitud y en un nivel de respuesta que igualase a nuestra capacidad de acción sobre ellos — capaces, por tanto, de correspondemos y reciprocarnos— nos pareció hallar una realidad que mereciese llamarse trato o relación social, socialidad.

Hemos dedicado varias lecciones a analizar en su más elemental, abstracta y

básica estructura lo que es la relación social, en la cual el hombre va apareciendo y precisándose frente al otro hombre, y de ser el puro otro, el hombre desconocido, el individuo aún no identificado, pasa a ser el individuo único —el tú y el yo.

Pero ahora caemos en la cuenta de algo que es constituyente de cuanto hemos llamado «relación social», siguiendo el valor verbal de estas palabras en la lengua vulgar y corriente, algo en que, de puro ser evidente, no habíamos especialmente reparado o, lo que es igual, no nos habíamos formado una conciencia aparte y subrayada de ello, a saber: que todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la llamada «relación social» consiste, se originan en un individuo como tal, *yo*, por ejemplo, y van dirigidas a otro individuo como tal. Por tanto, que la «relación social», según hasta ahora nos ha aparecido, es siempre una realidad formalmente inter-individual. Para el caso es indiferente que los dos individuos que reciprocan sean entre sí conocidos o desconocidos. Aun cuando el otro sea el más desconocido que quepa imaginar, mi acción hacia él anticipa, cuanto es posible, su eventual reacción como individuo. Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestros y discípulos, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esta relación inter-individual. Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro —sea en pro, sea en contra— y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro. Esto se produce en un plano de realidad ya segundo, conforme escrupulosamente hemos visto, pero que conserva el carácter fundamental de lo humano, a saber, que el hecho propia y estrictamente humano es un hecho siempre personal. El padre, como el individuo que es, se dirige al hijo en tanto que es tal otro individuo personalísimo. El individuo enamorado se enamora por sí, es decir, en la autenticidad íntima de su persona, de una mujer que no es la mujer en general, ni la mujer cualquiera, sino ésta, precisamente esta mujer.

Nuestro minucioso análisis de estas relaciones sociales que ahora, una vez percibido su carácter más decisivo, llamamos «relaciones interindividuales» o convivencia, parecía haber agotado cuantas realidades hay en nuestro mundo que puedan pretender la denominación de sociales; y esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último «relación social», como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo —y esta vez claramente— qué es lo social. Mas como se verá, para poder ver, captar con evidencia lo peregrino del

fenómeno social era imprescindible toda la anterior preparación, pues *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual*.

La simple adversidad de lo que nos pasa cuando queremos atravesar la calle y el guardia que ordena la circulación, con digno, y hasta, no por azar, hierático ademán, nos lo impide, nos pone en un brete, nos causa sobresalto y es como un latigazo de luz. Entonces nos decimos: aquí hay algo totalmente nuevo. Una realidad extrañísima en que hasta ahora no habíamos reparado. Más aún, en que no se había —subrayo— debidamente reparado nunca hasta ahora, aunque parezca mentira, aunque sea tan clara y tan patente como es, aunque nos es tan envolvente y cotidiana. Cuando alguien la entrevió confusamente un instante, como le pasó al francés Durkheim, no acertó a analizarla y fue, sobre todo, incapaz de pensarla, de traducirla a conceptos y doctrina. Recomiendo a quien conozca el pensamiento de Durkheim, que al sesgar mi análisis los dos o tres momentáneos puntos en que mi doctrina *parece como* si coincidiese con la suya, rechace esta sugestión, porque impediría del todo que entendiese mis conceptos. Aun en esos dos o tres instantes, repito, la similaridad es ilusoria y desorientadora. Ya se verá cómo mi percepción y análisis de los nuevos fenómenos que ahora van a ir saltando a nuestra vista, me llevan a una idea de lo social y de la sociedad, por tanto, a una sociología la más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar. La diferencia es tan grande que es tremenda, literalmente, porque la sociología de Durkheim es beata y la mía es, efectivamente, tremenda en el sentido de tremebunda.

Nuestra relación con el guardia de la circulación no se parece apenas nada a lo que hasta ahora llamábamos «relación social». No es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació —sí— de nuestra individualísima responsabilidad. Lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Éramos protagonistas de nuestra acción, y ésta, por tanto, una acción humana en el sentido normal que hasta ahora habíamos definido. En cambio, el acto en que el guardia nos prohíbe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre. En cuanto hombre e individuo, tal vez prefiera el buen gendarme ser amable con nosotros y permitirnos la travesía, pero se encuentra con que no es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto, su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómata que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento, pero el reglamento no es sino expresión de una voluntad. ¿De quién es, en este caso, esa voluntad? ¿Quién quiere que yo no circule libremente? De aquí partía una serie de transferencias que como una serie de cangilones nos hacen desembocar en una entidad que definitivamente no es un

hombre. Esa entidad se llama Estado. Es el Estado quien me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno, pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y éste, últimamente, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Qué nos lo enseñen! ¡Que nos lo hagan ver! ¡Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más! Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios o muchos hombres. Vemos hombres que gobiernan en nombre de esa latente entidad Estado, es decir, que mandan y que operan jerarquizados transfiriéndonos de arriba abajo o de abajo arriba, del humilde gendarme al Jefe del Estado. Estado es una de las cosas que la lengua corriente designa como incuestionablemente sociales, acaso la más social de todas. La lengua es siempre fértil indicadora de realidades pero, bien entendido, nunca suficiente garantía. Todo vocablo nos muestra una cosa —esto es decir que nos la dice, nos la muestra ya interpretada, calificada. La lengua es ya por sí teoría —tal vez, teoría siempre arcaica, momificada; en ciertos casos, vetustísima. Ya lo veremos. Pero el hecho es que toda palabra es ya una definición contracta y como embebida. Por eso al mostramos una cosa, indicárnosla, dirigirnos a ella —tal es la misión de la palabra—, el hombre de ciencia, y no sólo de palabras, debía decirse: ¡Veamos! Así en este caso: el Estado no me deja atravesar la calle a mi albedrío. ¡Demonio con el Estado! El Estado es una cosa social. ¡Veámosle! Pero la cuestión es que no le vemos: el Estado, cosa social, se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales. Y como exactamente lo mismo nos va a acontecer con todas las cosas sociales que iremos encontrando, es menester que nos preparemos a ejercitar métodos de *detective*, ya que, en efecto, y por razones que en su hora veremos, la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia. Y aquí tenemos la causa, bien que ahora sólo enunciada y no esclarecida, de que la sociología sea la más reciente entre las ciencias de Humanidades y, claro está, la más retrasada y balbuciente.

Pero aparte de la cosa social «Estado» que nos ha aparecido, a la vez, indicada y tapada por el gendarme, podemos rápidamente hacer salir de su habitual trasconejamiento varias otras cosas sociales. Pues, si nos vestimos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura voluntad personal, sino porque se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo. Esa forma deja un cierto margen de elección a nuestro capricho, pero las líneas principales del indumento no son elegidas por nosotros, sino que nos vemos forzados a aceptarlas. También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? Pues, la gente. Bien; pero ¿quién es la gente? Pues,

todos y, a la vez, *nadie determinado*; tampoco aquí encontramos ningún autor del uso, que lo haya querido y sea de su realidad, como uso, responsable. Nuestro ir y venir por la calle y nuestro vestir tienen esta extrañísima condición de que lo ejecutamos nosotros y, por tanto, es un acto humano, pero al mismo tiempo no es *nuestro*, no somos sus sujetos agentes y protagonistas, sino que los decide, resuelve y propiamente hace en nosotros *Nadie* —ese nadie indeterminado— y, por tanto, es un acto inhumano. ¿Qué género de heteróclita realidad es ésta —aún más que heteróclita, formalmente contradictoria— que es, a la vez, humana y no humana, es decir, inhumana? Mas, al fin y al cabo, atravesar o no atravesar la calle, vestirse, son comportamientos nuestros externos. Pero resulta que, si hacemos balance de las ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que su mayor parte no ha sido pensado nunca por nosotros con plena y responsable evidencia, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. Aquí reaparece el impersonal *se* que significa, sí, *alguien*, pero con tal que no sea ningún individuo determinado. Este *se* de nuestra lengua es estupefaciente y mirífico: nombra un *alguien que es nadie*; como si dijéramos un hombre que no sea precisamente ni éste, ni ése, ni aquél, etcétera; por tanto, que sea ninguno. ¿Se entiende esto? Espero que no porque es bastante difícil de entender. Me recuerda nuevamente el *dandysmo* —el *dandysmo* es siempre despectivo— de Baudelaire cuando alguien le preguntaba dónde le gustaría más vivir y respondía, negligente: «¡Ah, en cualquier parte! ¡En cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!» Pues, parejamente, el *se* significa cualquier hombre con tal que no sea ninguno. En francés la cosa aparece aún más clara: por *se dice* emplea el «on dit». El impersonal es aquí *on* —que, como es sabido, no es sino la contracción y residuo de *homo*, hombre— de modo que explicando el sentido del «on dit» tenemos: un hombre que no es ningún hombre determinado, y como los hombres son siempre determinados —son éste, ése, aquél— un hombre que no sea un hombre. El título que la gramática da a este pronombre *se* es, frente a los pronombres personales, el de pronombre impersonal. Pero el hombre si es propiamente hombre es personal —el hecho humano, dijimos antes, es un hecho siempre personal. Mas aquí tenemos un hombre impersonal —«on», *se*— que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice; por tanto, un hombre inhumano. Y lo grave cuando hacemos nosotros lo que se hace y decimos lo que se dice es que, entonces, el *se*, ese hombre inhumano, ese ente extraño, contradictorio, lo llevamos nosotros dentro y lo somos.

Así es el innegable e incuestionable fenómeno: tal es la nueva realidad que hallamos ineludiblemente delante de nosotros. Ahora se trata de ver si somos capaces de entenderla, de concebirla con total y evidente transparencia. Lo que no es lícito es eludirla, negarla, porque es de sobra patente, no obstante su carácter escondidizo.

Para intentarlo conviene que sometamos a análisis un ejemplo de hecho social que me parece el más adecuado para permitirnos ingresar a fondo en toda la cuestión.

Cualquiera de nosotros va a casa de alguien que es su conocido, donde sabe que

va a encontrar reunidas diferentes personas también conocidas. Es indiferente cuál sea el motivo o pretexto general de la reunión, siempre que pertenezca al orden privado y no al oficial. Es una simple visita de santo, es un *cock-tail*, es una fiesta llamada de «sociedad», es una reunión en que se va a tratar privadamente de un asunto cualquiera. Yo voy a esta reunión en virtud de un acto voluntario mío, movido por mi propia intención para hacer en ella algo que me interesa personalmente. Ese algo puede consistir en una acción o en una complicada serie de ellas. Tanto da para lo que ahora nos interesa lo uno como lo otro. Lo que importa es tener presente que todo eso que voy a hacer se me ha ocurrido a mí, procede de mi propia inspiración y tiene sentido para mí. Y aun si lo que voy a hacer es lo mismo que otros hayan hecho, el caso es que yo lo hago ahora por mi cuenta, originalmente o reoriginándolo en mí. Esos actos, pues, tienen los dos caracteres más salientes, específicos del comportamiento humano: nacen de mi voluntad, soy yo plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago.

Y ahora viene lo estupefaciente. ¿Qué es lo primero que hago, en casa de mi amigo, al entrar en el salón donde las personas están reunidas? ¿Cuál es mi acción inicial, la que antepongo a todas las demás, como una nota primera en la melodía de comportamiento que voy a desarrollar? Pues, algo estrambótico, estrambótico porque me sorprendo ejecutando una operación que consiste en que me acerco a cada una de las personas presentes, le tomo la mano, la oprimo, la sacudo y luego la abandono. Esta acción por mí cumplida se llama saludo. Pero ¿es eso lo que he ido a hacer allí? ¿A oprimir y sacudir las manos de los demás y que opriman y sacudan la mía? No. Ese hacer no está en la lista de lo que yo, *por mi parte*, iba a hacer. No lo había premeditado. No me interesa. No tengo empeño alguno en ejecutarlo. Tal vez, incluso, sea molesto. No es, pues, algo que proviene de mí aunque indudablemente lo hago, lo practico yo.

¿Qué será, pues, el saludo? Tan no me interesa que, en general, ni siquiera lo refiero individualmente a cada propietario de la mano que oprimo y lo mismo le pasa a él conmigo. Cuanto va dicho —y para ello va dicho— nos permite reconocer con plena claridad que ese acto del saludo no es una relación inter-individual o interhumana, aunque, en efecto, somos dos hombres, dos individuos quienes nos damos las manos. Alguien o algo X, que no somos ni el otro ni yo, sino que nos envuelve a ambos y está como sobre nosotros, es el sujeto creador y responsable de nuestro saludo. En éste sólo podrá haber de individual alguna mínima indentación o detalle sobrepuestos por mí a la línea general del saludo, algo, pues, que no es propiamente saludo, que deslizo en él como secretamente y que no aparece. Por ejemplo, el más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla. Y, en efecto, de hecho no oprimimos dos manos de una manera completamente igual. Pero ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual, no pertenece al saludo. Se trata, pues, de un levísimo bordado que por mi cuenta añado al cañamazo del saludo. El saludo es la forma rígida, en esquema

siempre idéntica, notoria y habitual que consiste en tomar la mano ajena, oprimirla —no importa si mucho o poco— sacudirla un momento y abandonarla.

Lo que ahora estoy haciendo es procurar que no nos cuente nadie lo que es el saludo, sino, por el contrario, que cada uno se percate bien, por lo pronto, de lo que le pasa a él y sólo a él cuando saluda y este saludar le es un hecho patente, algo que vive, esto es, que le acontece con plena evidencia viviendo. Se trata de evitar hacer hipótesis, suposiciones, por plausibles que parezcan y atenerse a contemplar estrictamente eso que al saludar nos pasa en tanto que nos pasa. Sólo este radical método puede defendernos del error.

Teniendo, pues, cada cual bien a la vista lo que le pasa cuando saluda, tomemos posesión intelectual de los caracteres más importantes que en ese nuestro acto se manifiestan con toda evidencia. 1.° Es un acto que yo, ser humano, *ejecuto*. 2.º Pero, aunque lo *ejecuto* yo, no se me ha ocurrido a mí, no lo he inventado o pensado por mi cuenta, sino que lo copio o repito de los otros, de los demás, de la gente que lo hace. Viene a mí de fuera de mí, no es de origen individual mío, pero tampoco original de ningún individuo determinado. A todo otro individuo veo que le pasa lo mismo que a mí, que lo toma de la gente, de que *se* hace. Por tanto, es un acto de origen, extraindividual, ni mío ni tuyo ni de nadie determinado.

3.º Pero, no sólo no soy yo ni eres tú el creador de este acto, no sólo es en nosotros pura repetición, sino que yo no lo ejecuto por espontánea voluntad; es más, con frecuencia lo cumplo a regañadientes, y sospecho que a ti, que a todo tú, le pasa lo mismo. 4.⁰ Consecuencia de todo ello es que me encuentro yo, ser humano, ejecutando un acto al que faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace y engendrarse en su voluntad. Por tanto, mucho más que a un comportamiento humano se parece a un movimiento mecánico, inhumano.

Pero ahora viene lo peor, pues resulta que este hacer mío que es tomar y dar la mano, hacer que yo no he ido a hacer premeditadamente en la reunión, no sólo no se me ha ocurrido a mí ni proviene de mi querer, sino que, a pesar de lo elemental, simplicísimo, frecuente, habitual que es, *ni siquiera lo entiendo*. Yo no sé, en efecto, por qué lo primero que tengo que hacer al encontrar otros hombres algo conocidos es precisamente esta extraña operación de sacudirles la mano. Se dirá, un poco apresuradamente, que no es así, que sé por qué lo hago pues sé que *si* no doy la mano a los demás, si no saludo, me tendrán por mal educado, desdeñoso, presuntuoso, etcétera. Esto, sin duda, es cierto y ya veremos la decisiva importancia que tiene. Pero no confundamos las cosas porque aquí está toda la cuestión. Lo que sé, lo que entiendo es *que tengo que hacer eso*, pero no sé, no entiendo eso que tengo que hacer. Es inteligible, tiene sentido que el médico tome la mano del enfermo para palpar su temperatura y escrutar su pulso. Es inteligible, tiene sentido que yo detenga la mano que empuña un puñal dispuesto a partirme el corazón, pero el dar y tomar la mano en el saludo, en eso no encuentro finalidad ni sentido alguno. Y me lo confirma el hecho

de que, si voy al Tibet, el prójimo tibetano, en ocasión idéntica, en vez de darme la mano, gira la cabeza de lado, se tira de una oreja y saca la lengua —complicada faena cuya finalidad y sentido distan mucho de serme translúcidos.

No nos ocupemos ahora en pasar la vista sobre las formas de saludo que han surgido en la historia, buena parte de las cuales se ejecutan todavía al presente. Ahora nos urge extraer con todo rigor de nuestro propio acto de saludar los caracteres que exhibe en cuanto acción que nosotros, seres humanos, ejercitamos. Ya habíamos subrayado dos: 1.º Que no es una ocurrencia o invención del individuo que cada uno de nosotros es, sino que nos viene inventada ya de fuera de nosotros, no sabemos por quién; es decir, no nacida en otro individuo determinado, sino que todos los individuos hoy vivientes se encuentran ya con ella, exactamente lo mismo que yo y que tú. Por tanto, que es una acción por nosotros cumplida, pero que no es nuestra, que tiene un origen anónimo, extraindividual. 2.^{0} Sobre ser extraindividual, su ejecución por nosotros no es voluntaria. Aceptamos hacerlo, pero no por deseo ni espontáneo querer. A esto viene a añadirse el último carácter que acaba de revelársenos: 3.^{0}, que eso que hacemos al saludar no lo entendemos; es para, nosotros tan sin sentido y misterioso como pueda serlo el arcano más insondable de la naturaleza. Por tanto es irracional.

Y ahora podemos invertir el orden de estos tres caracteres y decir: si no entendemos el acto salutatorio, mal puede habérsenos ocurrido a nosotros; pero, además, si no tiene sentido para nosotros, mal podemos quererlo hacer. Sólo se quiere hacer algo que nos sea inteligible. Por tanto, es cosa clara que no sólo saludamos sin saber lo que hacemos al dar la mano en el saludo —por tanto, inhumanamente—, sino que, en consecuencia, lo hacemos sin quererlo, contra nuestra voluntad, gana o gusto. Es, pues, una acción, sobre ininteligible, involuntaria, a veces contravoluntaria, nuevo carácter de inhumanidad.

Mas lo que no se hace a gusto, se hace a disgusto y lo que se hace a disgusto se hace a la fuerza o forzado. Y, en efecto, el saludar es un hacer que hacemos a la fuerza, no muy diversamente de cómo el que se cae de un segundo piso hace ese su caer a la fuerza; se entiende, a la fuerza de gravedad. Ya se verá cómo las prontas objeciones a estas últimas palabras mías que parecen obvias son mucho menos certeras de lo que al pronto se puede pensar.

Bien conozco que el amante gusta de saludar a la amada; bien recuerdo que toda la *Vita Nuova* y, como allí se dice, la vida entera de Dante gira en torno al afán de un saludo; bien sé que el enamorado aprovecha fraudulentamente la ocasión de saludar para estremecerse haciendo sentir a la piel de su mano el calor de la piel de otra mano. Pero ese placer no es placer del saludo —que no es ningún placer— sino que es, por el contrario, un fraude que le hacemos padecer, un abuso del uso que es el saludo. Pues no sé bien por qué muestra el amor siempre la fértil inspiración fraudulenta y se comporta como alerta contrabandista que no desperdicia ocasión. Y ese mismo enamorado se da perfecta cuenta de que el saludo no es esa delicia ya que,

de sólito, la delicia de palpar la mano querida le cuesta tener que oprimir la de otros varios o muchos, entre ellas no pocas enfadosamente sudorosas. Para él también el hecho de saludar es una operación que hace a la fuerza.

Bien, pero ¿quién nos fuerza? La respuesta es indudable: el uso. Bien, pero ¿quién es ese uso que tiene fuerza para forzarnos? ¿Quién es ese atleta forzudo del uso?

No podemos evitar el habérnoslas cara a cara con este nuevo problema. Necesitábamos averiguar lo que es el uso y siguiendo nuestro estilo vamos a hacerlo a fondo, porque, aunque se juzgue inverosímil, nadie se ha tomado hasta ahora ese trabajo. Nosotros mismos, al hacer el inventario de las realidades que integran nuestro contorno y nuestro mundo, hemos estado a punto de no percibir esta nueva realidad. Y el hecho es que no hay realidad más abundante y omnipresente en nuestro derredor. Pues no es sólo el uso estatal de no dejarnos atravesar la calle y los innumerables otros comportamientos a que el Estado nos obliga, ni son sólo las normas en el vestir que del contorno nos vienen impuestas, sino que en la relación más puramente ínter-individual, entre la madre y el hijo, por ejemplo, o entre el amante y la amada, el uso se intercala, ya que para entenderse no tienen más remedio que usar un lenguaje, y una lengua no es sino un inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas. Desde que nacemos, la lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso —lengua. Pero como vocablos y formas sintácticas llevan siempre significación, idea, opinión, el decir de la gente es, a la vez, un sistema de opiniones que la gente tiene, de «opiniones públicas», es el inmenso conjunto de la opinión pública que nos penetra y se insufla en nosotros, casi nos llena por dentro y sin cesar nos oprime desde fuera.

Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son *sensu stricto* nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo.

Merece, pues, la pena que intentemos aclararnos plenamente qué es el uso, cómo se forma, qué es lo que le pasa cuando cae en desuso y en qué consiste esa contravención del uso que solemos llamar el abuso.

Mas para que esta investigación nos resulte evidente debemos hacerla analizando un uso concreto y ninguno me parece tan a propósito como el saludo.

X. MEDITACIÓN DEL SALUDO. — EL HOMBRE ANIMAL ETIMOLÓGICO. — ¿QUÉ ES UN USO?

EN nuestro contorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados; nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos. Ahora bien, ¿qué es el uso?

En el decir de la gente encontramos la palabra «uso» formando tronco con costumbres. «Usos y costumbres» trotan juntos, pero si tomamos en serio el *y* que parecería calificar de diferentes una y otra cosa, vemos que no podemos distinguirlos o que la distinción es arbitraria. El hecho de que esa pareja perdure en la lengua como un matrimonio bien avenido se explica porque, en efecto, el concepto «costumbre» parece más significativo y ayuda a designar lo que se piensa vulgarmente cuando se dice «uso». El uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso el único sociólogo que ha querido molestarse un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente, se ha automatizado y estereotipado en los individuos.

Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con

máxima frecuencia y que evidentemente no son usos. Una de las cosas que el hombre hace con nada escasa frecuencia es respirar y, sin embargo, nadie dirá que la respiración es un uso y que el hombre se ha acostumbrado a respirar. Pero eso —se me objetará fulminantemente— es un mero reflejo orgánico. Exacto, y yo lo he dicho como punto de partida y de referencia. Bien: pero andar, caminar, mover las piernas por rúas y calzadas, eso no es un acto reflejo, es un acto voluntario, es frecuentísimo y evidentemente tampoco es un uso. Viceversa: hay usos que por su propia consistencia son infrecuentes. Algunos grandes pueblos practicaban el uso de celebrar una fiesta ceremonial cada siglo. Venerable ejemplo de ello fue Roma con sus *Indi saeculares*, sus juegos religiosos cuando se cumplía el *saeculum*. No se me dirá que para el individuo romano era frecuente celebrar la fiesta secular. Tan no lo era que los heraldos gritaban a los ciudadanos para que acudieran *ad ludos*, a los juegos, *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset*, como nos refiere Suetonio en su vida de Claudio: «Venid a la fiesta a que no habéis asistido nunca, a la que no volveréis a asistir». No se puede definir más briosamente la absoluta infrecuencia de un uso. De paso —y véase ahora sólo de soslayo— noten que este uso se manifiesta como siendo una costumbre, no de un individuo, sino esencialmente transindividual; era una costumbre, no *del* romano, éste, ése o aquél, sino… de Roma. Roma no es un hombre, es un pueblo, es una sociedad. A lo que trasparece aquí, los usos no son *de* los individuos sino de la sociedad. Ella, es tal vez, la usual y usuante. La radical infrecuencia de la fiesta secular aparecería aún más clara, si sabe, de poder ahora nosotros exponer lo que fue propiamente el *saeculum*, una de las ideas más humanamente conmovedoras, más directamente vitales, esto es, vividas, puramente extraídas de la experiencia del humano destino. Porque claro está que el siglo, el *saeculum*, no es esa larga unidad de tiempo precisado en la grosería métrico-decimal de cien años, con sus dos estúpidos ceros, duración que pueden medir los relojes con su impertinente e indiferente exactitud. El *saeculum* es una unidad de tiempo esencialmente imprecisa como todo lo que es vida: es una idea vetustísima, tanto que ni siquiera es romana; ella y la palabra misma son prerromanas, son etruscas, y como todo lo etrusco, patético, misterioso y azorante.

Si partimos de hoy y de todos los madrileños que en este día viven y pensamos una duración de existencia de Madrid que llegue hasta que muera el último de los que hoy están en vida, muy especialmente los hoy nacidos, eso es el *saeculum*. Por tanto, la duración de aquel continuo acontecer humano que puede ver, esto es, vivir, aquel que logre ver más, vivir más. Será 90 años o 100 o 110 o 120 —el límite es flotante como lo es el de la vida. Se trata, pues, de la idea de generación; es una generación humana dilatada hasta su máximo de longevidad, la más natural y concreta unidad en que se mide el tiempo con un acontecimiento humano —la más larga vida de un hombre— y no con geometría y aritmética.

Ver en la formidable realidad que es el uso un simple precipitado de la frecuencia, es indigno de una mente analítica. No confundamos las cosas: no confundamos el que

muchos usos —pero no todos, ni mucho menos—, para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, con que el uso mismo, una vez que está constituido y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resultar a la postre lo inverso: que algo no es uso *porque* es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso.

Para escapar de este enredo no hay sino preguntar a nuestra propia conducta qué es lo que hacemos al saludar, y al punto vemos que el dar la mano no lo hacemos porque sea frecuente. Si así fuese, el día que alguien no tuviese ganas de saludar suprimiría sin más la operación, y habría entonces, frente a una conducta frecuente de los demás, una conducta infrecuente suya, pero no le pasaría nada de particular. La cosa es palmaria y bien sencilla: seguimos de buenos días a buenos días. Pero sabemos que si un día dejamos de saludar a un conocido que encontramos en la calle transeúnte, o a los que hallamos en una reunión, éstos se nos enfadan y que este enfado trae para nosotros algunos daños; por lo pronto y por lo menos, que nos tengan por mal educados, pero tal vez daños graves. ¡Ah!, eso ya no es cuestión de frecuencia o infrecuencia, no es cuestión de hábito y suspensión ocasional de un hábito, son ya «palabras mayores», eso es que los demás —esa vaga entidad que son «los demás», y que es otro aspecto de «la gente»—, que los demás nos obligan a saludar, nos lo imponen violentamente con una fuerza o violencia por lo pronto de orden moral, tras de la cual —y esto es importante advertirlo—, tras de la cual hay, más o menos próximamente, pero en el último fondo siempre, la eventualidad de una violencia física.

Aún no hace muchos años —en Europa— cuando alguien negaba un saludo solía recibir automáticamente una bofetada, y al día siguiente tenía que batirse a espada, sable o pistola. Por eso digo que se trata ya de «palabras mayores»…

El uso, pues, se me aparece como la amenaza presente en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás.

He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él.

Este es el carácter con que primero se presenta en nuestra vida «lo social». Lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia. Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer. Y ese poder, que se manifiesta generalmente con los eufemismos de coacciones y de

presiones morales, de causarnos daños morales, pero que siempre —a la postre— amenaza con la eventualidad de una violencia física; ese poder, por tanto, físico, brutal, que —como veremos— funciona también brutalmente, ese poder que no es de nadie, que no es humano, que, en este sentido, es algo así como un poder elemental de la naturaleza, como el rayo y el vendaval, como la borrasca o el terremoto, como la gravedad que empuja en su vuelo la masa exánime del astro, ese poder es el «poder social». Y «el poder social» funciona en la coacción que es «el uso».

Es casi seguro que al decir yo por vez primera que saludar tomándose las manos era un acto sin sentido, alguien pudo pensar: No; tomarse las manos tiene sentido porque de ese modo los hombres se han asegurado mutuamente de que no llevan armas en ellas. Pero —respondo— es evidente que, cuando nosotros acudimos hoy a una fiesta social o a una reunión académica, no nos preocupa el temor de que los otros hombres, nuestros conocidos, lleven en sus manos lanzas, jabalinas, puñales, flechas, *boomerangs*. Sin duda, ese imaginario objetante quería decir, claro está, que ese temor no es actual, sino pretérito. Hubo un tiempo, de un vago pasado, en que los hombres sentían, efectivamente, ese temor, y por ello determinaron acercarse en esa forma que *para ellos tenía sentido*, como para mí detener la mano del asesino. Pero esta observación, aun aceptándola como discreta, lo que demuestra es que tomarse las manos tuvo sentido, no que lo *tiene* ahora para nosotros. La observación nos sirve, sin embargo, para descubrir algo muy importante: que por lo menos algunos hechos sociales como el saludo —ya veremos si en cierta dosis todos— se caracterizan no sólo por carecer de sentido, sino por algo aún más melancólico: porque lo tuvieron y lo han perdido. Si esto resultase verdad, tendríamos que a los usos les es *constitutivo* haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización. Creo que por vez primera aquí la palabra *supervivencia* adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vivida vivencia, sino sólo su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil.

Mi imaginario objetante confundía lo que, en efecto, nos pasa cuando damos la mano al saludar, que es algo sin sentido, con una teoría que él tiene sobre el origen de este hecho y que ha elaborado, como pasa con toda teoría, para encontrarle ese sentido que tan poco peso tiene cuando saluda y no teoriza.

Mas da la casualidad que sobre el saludo no hay ninguna teoría correctamente formada. Ello es síntoma de cómo andan los estudios sociológicos, pues acontece que no existe un solo libro en lengua alguna dedicado al saludo y existen muy pocos donde haya siquiera un reducido capítulo que de él especialmente se ocupe; no hay un solo artículo de revista, según mis noticias, en que se trate de investigar con alguna energía el tema, como no sea uno de tres páginas, perfectamente nulo, que se

publicó hace setenta años en Inglaterra con el título *On Salutations*.

Todo lo que hay sobre el tema hasta la fecha es un capítulo en la *Sociología*, de Spencer; unas cuantas páginas en el libro de Ihering *El fin en el Derecho*; el artículo de la *Enciclopedia Británica*, que son unos cuantos párrafos, y el de la *Enciclopedia Americana de Ciencias Sociales*, y, eso sí, innumerables, vagas e ineptas generalidades de unas cuantas líneas en los incontables tratados de Sociología que han fatigado las prensas.

Pues bien, entre todo ello lo único que sobre el tema se ha dicho de ingenioso y que, con una ligera variación de la prueba, podría valer como verdadero, es lo que al desgaire nos comunica Spencer y, no sé por qué, no he visto nunca atendido.

Spencer, que emplea métodos y óptica de biólogo, considera el apretón de manos, que es nuestro saludo, como un residuo o rudimento de una acción ceremonial más antigua. En biología se entiende por «rudimento» el fragmento o trozo de un órgano que no se ha transformado aún del todo o, viceversa, ha quedado, por volverse inútil y atrofiado, reducido a aquel trozo. Tal es nuestro rudimento del tercer párpado. Sea en su forma incipiente, sea en su forma residual, lo característico del rudimento es que, falto de desarrollo, no sirve para lo que el órgano de quien él es residuo va a servir o ha servido.

Con esta idea previa a la vista, Spencer pone en serie las formas del saludo —al menos todo un vasto grupo de sus formas— cuidando que cada una quede entre las otras dos que le son más próximas. De esta manera se va pasando, con relativa continuidad, de una a otra, apenas diferentes entre sí, mientras entre la primera y la última de la serie la diferencia es enorme. Este método de las series casi continuas es, desde el positivismo, normal en las investigaciones biológicas.

He aquí como Spencer deriva nuestro «apretón de manos»:

El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior. El hombre primitivo, cuando vencía al enemigo, le mataba. Ante el vencedor quedaba tendido el cuerpo del vencido, siendo allí víctima triste que esperaba la hora del canibalismo. Pero el primitivo se refina y en vez de matar al enemigo hace de él su esclavo. El esclavo reconoce su situación de inferioridad, de vencido perdonado, haciéndose el muerto, es decir, tendiéndose en el suelo ante el vencedor. Según esto sería el saludo primigenio la imitación del cadáver. El progreso subsiguiente consiste en la incorporación progresiva del esclavo para saludar: primero se pone en cuatro patas, luego se pone de rodillas, las manos con las palmas juntas en las manos de su señor, en signo de entrega, de ponerse en su mano.

Spencer no dice —claro está—, pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus daré*, que significa entregarse, rendirse; es la *mam capio*; es el *mancipium* o «esclavo». Cuando el que ha sido mandado, agarrado o tomado en mano se habitúa a ello, a esa sumisión, el latino decía que es *mansuetas*, «acostumbrado a la mano», «domesticado», «manso». El mando domestica al hombre y le hace, de fiera que era, mansueto.

Pero volvamos a Spencer. Posteriormente a lo dicho, el saludo deja de ser gesto de vencido a vencedor y se convierte en manera general de inferior a superior. El inferior, ya el hombre de pie, toma la mano del superior y la besa. Es el «besamanos». Pero los tiempos se democratizan y el superior, ficticia o sinceramente, se resiste a esa señal de inferioridad reconocida. ¡Qué diablos! Todos somos iguales. Y ¿qué pasa entonces? Yo, inferior, tomo la mano de mi superior y la elevo hacia mis labios para besarla, pero él no quiere y la retira; yo, entonces, vuelvo a insistir y él vuelve a retirarla, y de esta lucha, que parece de Buster Keaton en una cinta, resulta elegantemente… el apretón de manos, que es el residuo o rudimento de toda la historia del saludo para Spencer.

Se reconocerá que la explicación es ingeniosa, pero, además, está muy cerca de ser verdadera. Bastaría para ganar lo que le falta con que la serie de formas, próximas una a otra, en vez de haber sido construida hipotéticamente, tomando cada forma de un pueblo y de un tiempo cualesquiera, fuese estudiada históricamente, es decir, que se mostrase no sólo que mía forma es muy próxima a otra, sino que, efectivamente, es su precedente histórico, que ésta salió realmente de aquélla.

Pero de lo que no hay duda es de que nuestro apretón de manos es una supervivencia, un rudimento superviviente, y ya en lo que tiene de acto concreto y tal como es, sin sentido de una acción útil y con plena significación. Nos facilita la comprensión de esto el hecho de que la forma de nuestro saludo en la calle —quitarnos el sombrero— va quedando reducida, cuando nuestro saludado nos es bastante conocido, a tocar con la punta de los dedos el ala del sombrero. De este residuo, que pronto también desaparecerá, a las complicadas curvas en el aire que en el Versalles de Luis XIV se hacían con los enormes chapeos barrocos, cargados de muchas plumas, hay un viaje tan largo como a Tipperary. Es incuestionable que, desde esa época hasta el día de hoy y acaso en toda la historia hasta el presente, rige una ley que yo llamo de la «ceremoniosidad menguante». Pronto veremos la razón de esta ley.

Ahora nos interesa extraer de lo dicho algo que tiene mucha más importancia, incalculable trascendencia para las ciencias de humanidades.

Hemos visto que usamos sacudir o apretar la mano del conocido y que hacer esto nos sirve para evitar su enojo, pero por qué precisamente este acto nos sirva a ese fin, hemos visto que no lo entendíamos. El acto útil es, al menos en este caso, ininteligible para nosotros, sus ejecutores. Si embargo, al reconstruir la historia de este acto y observar la serie de sus formas precedentes, llegamos a algunas que tuvieron pleno y racional sentido para aquellos que las practicaban y aun para nosotros mismos si, imaginariamente, nos trasladamos a situaciones humanas muy antiguas. Una vez hallada aquella forma antecedente que logramos entender, adquieren automáticamente sentido todas las subsecuentes hasta la nuestra residual.

Por otro lado, al descubrir la forma —antigua para nosotros, pero aún usada por muchos pueblos— de poner el inferior sus manos entre las del superior, hago notar

que la superioridad, la propiedad, el señorío, se decía en latín *in manu esse* y *manus daré* —de donde viene nuestro vocablo *mandar*. Ahora bien, cuando nosotros decimos *mandar*, decirlo nos sirve para los efectos que, en aquel momento de la conversación, del discurso o del escrito, pretendemos; pero, salvo los lingüistas, nadie entiende por qué a la realidad *mandar* se le llama con la palabra mandar. Ha sido menester para que entendamos esta palabra, no sólo para que nos sirva al repetirla sin entenderla, hacer exactamente lo mismo que hemos hecho con el saludo: reconstruir sus formas lingüísticas precedentes hasta llegar a una que era, en efecto y por sí, inteligible, que entendíamos. *Manus* en latín es la mano, pero en cuanto ejerce fuerza y es poder. Mandar, ya veremos, todo mandar es poder mandar, esto es, tener poder o fuerza para mandar. Esta forma antigua del vocablo nos ha revelado el sentido que, residual, atrofiado, momificado, dormitaba en nuestro vulgar e ininteligible fonema «mandar». Esta operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerta, desalmada palabra de hoy, el sentido vivido, vibrante, enérgico que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología.

Pero ahora divisamos algo de gran calibre, a saber: que tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual, al ser una acción humana convertida en imposición mecánica de la colectividad sobre el individuo, pervive inercialmente y a la deriva sin que nadie pueda asegurar racionalmente su exacta perduración. Al ir perdiendo sentido por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.

Véase cómo, avanzando en nuestro menudo y modesto estudio del saludo, impremeditadamente se nos ha abierto un ventanal por el que divisamos de súbito el más vasto panorama de humanidades hasta la fecha nunca aparecido bajo este aspecto: la historia universal como una gigantesca etimología. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». Mas ahora retraigámonos de tan amplio tema al nuestro minúsculo. Lo que acabo de decir, exponiendo y, a la vez, completando la idea de Spencer sobre la génesis de nuestro apretón de manos, debe valer sólo como un modelo esquemático de lo que podría ser su efectiva y formal explicación. Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran

soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa —la «pipa de la paz»—, no implica diferencia de rango. Hay, pues, saludos originariamente igualitarios. En nuestro propio modo de saludar que, en efecto, parece derivar de un comportamiento entre desiguales, interviene un componente de simple efusividad igualitaria que no deja de acusarse, aunque la mecanización y automatismo de su ejercicio haya volatilizado toda sincera efusión.

Notemos, además, que el saludo no es dirigido sólo a personas, sino también a cosas, a objetos simbólicos, a la bandera, a la cruz, al cadáver que pasa en su viaje funeral al cementerio. En cierto modo todo saludo incluye una dimensión de homenaje, es una «atención», y su defecto enoja porque implica «desatención». Digamos, pues, que es a la vez homenaje y efusión. Pues no hay que olvidar, junto a los gestos salutatorios, las palabras que en la ocasión suelen pronunciarse. Los basutos saludan a su jefe diciendo: *Tama sevaba*. «¡Salud, salvaje bestia!» Es lo más agradable que pueden decir. Cada pueblo, veremos, tiene sus preferencias, y los basutos prefieren la fiera. El árabe dirá *salaam aleikun* —la paz sea contigo—, que es el *sehalom* hebraico y pasa al ritual cristiano con el ósculo y la *pax vobiscum*. El romano decía *salve* —esto es, que tengas salud—, y de aquí nuestro vocablo «saludar», y el griego *khaíre* —te deseo alegría. Nosotros deseamos los buenos días, las buenas tardes, las buenas noches al prójimo, expresión que tiene primitivamente un sentido mágico. En cambio, en la India, al saludar por la mañana, solía preguntarse: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?»

Pero todos estos contenidos de gesto y palabra que emplea el saludo y lo que expresan —rendimiento, sumisión, homenaje, efusión— pueden manifestarse, y de hecho se manifiestan, en cualquier momento del trato entre hombres, de modo que no está en ello lo más característico del saludo. La sustancia de éste aparece en algo puramente formal, a saber: que el saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos, antes de hacer todo lo demás que con ellas pensamos hacer. Es, pues, un acto inaugural, inicial o incoativo; más que un hacer es preludio a todo efectivo hacer frente al prójimo.

¿No es sobremanera enigmático que, antes de hacer nada con las otras personas, tengamos que anteponer esta acción, la cual por sí no tiene significación ni aparente utilidad propias, que sería, por tanto, puro ornamento?

Para resolver el enigma del saludo, en vez de atender a su forma general, al modo según es usado en nuestra sociedad, observemos las leves variaciones de su más y su menos cuando saludamos, es decir, a quién saludamos más formalmente, ejecutando el acto en su integridad, con el posible cuidado, u opuestamente, cuándo sentimos, sin deliberada intención, que podemos reducir al mínimum el saludo e incluso suprimirlo.

Dejemos los casos en que, por tener que saludar a personas que nos merecen sumo respeto y admiración, hacemos del saludo, en rigor, un pretexto para el

homenaje; por tanto, algo que no es pura y propiamente saludo. Fuera de esto, saludamos menos a los que nos son más próximos, a los que son nuestros íntimos, a los que nos son más los individuos determinados que son; y viceversa, saludamos con más formal y auténtico saludo conforme los hombres de que se trata nos son más distantes, individuos menos determinados, que son, en definitiva, sólo la abstracción de individuos o individuos abstractos o, dicho en otra forma, individuos que sólo tienen el molde genérico de tales porque para nosotros, que apenas los conocemos, están vaciados de su individualidad determinada.

Entonces resulta y quiere decirse que, cuando conocemos bien a un hombre, y, por tanto, aunque no hubiera usos, podemos prever la conducta suya hacia nosotros, sentimos que no necesitamos saludarle y que el saludo se impone en la medida en que el prójimo nos va siendo menos vida individual determinada, menos *tal hombre*, y nos va siendo, en cambio, más un hombre cualquiera, más *gente*. Ahora vemos cómo la palabra «gente» significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, «un casi individuo».

Ahora bien, porque no conocemos cómo es el casi individuo que encontramos, no podemos prever su conducta para nosotros, ni él la nuestra, pues también soy yo para él un casi individuo, y al no poder preverla, antes de hacer nada positivo con él, es preciso que hagamos constar mutuamente nuestra resolución de aceptar las reglas de conducta, el sistema de comportamiento según los usos que en aquel lugar del planeta rigen o son vigentes. Esto pone a nuestra disposición toda una serie de puntos firmes de referencia, de cauces tranquilos y seguros para nuestro hacer y nuestro trato. En suma, proclamamos al dar la mano nuestra mutua voluntad de paz y socialidad con el otro; nos socializamos con él. En el saludo del indio americano —acabo de recordarlo —, el saludo consistía en fumar los dos la misma pipa, que se llama «la pipa de la paz»; pero en el fondo de todos los saludos encontraríamos lo mismo.

En otros tiempos, cuando aún no se había extendido ningún repertorio firme de usos por un área territorial amplia, lo imprevisible de la conducta de los demás —por ejemplo, la conducta del casi individuo que en el desierto encontraba un tuareg—, incluía una posibilidad ilimitada, incluso el despojo y el asesinato; y por eso los saludos del tuareg son saludos muy complicados.

El hombre — no lo olvidemos— fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo… De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy nos parece cosa tan sencilla y tan simple —la aproximación de un hombre a otro hombre— ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de la aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esa técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo.

Y es curioso que, paralelamente, el saludo se ha ido simplificando: mientras el saludo del tuareg empezaba a cien metros del prójimo, era de un ceremonial

complicadísimo y duraba medía hora, nuestro apretón de manos es casi como la postrera abreviatura de una ceremonia, es como la estenografía del saludo. Y ahora vemos descifrado el jeroglífico y enigma que era el apretón de manos y, en general, el saludo, ahora vemos que él no significa nada por sí; no es un hacer determinado que por sí pretenda valer concretamente para nada, sino que el saludo es la declaración de que vamos a ser sumisos a esos usos comunes, y el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social; por eso, él mismo no es un hacer positivo, no es un uso con propio contenido útil, sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu. Razón de más para que lo hayamos elegido como ejemplo de todo lo social. Mas, si esto es así, ¿cómo se explica que en varias e inmensas sociedades, que en varias naciones se dejase —estos últimos años — súbitamente de dar la mano o saludar, y en vez de ellos se levante el puño amenazadoramente o se tienda el brazo, la palma al viento, según el uso legionario de los *milites* de Roma? Porque es evidente que estos saludos no significaban, como el otro, una proposición de paz, de unirse, socializarse y solidarizarse con los demás, sino que eran todo lo contrario: una provocación al combate.

Hecho tal ¿viene a dar al traste con toda esta doctrina que tan laboriosamente habíamos construido? Pero antes de acudir a la defensa de tal doctrina, conviene que hagamos otra suposición, bien que más imaginaria y que vamos a despachar en pocas frases, pues la, he reducido a última fórmula. Una suposición que, aunque imaginaria, va a aclararnos de un golpe una porción de cosas.

Imaginemos que todas las personas que forman una reunión creen, cada una por sí, que es estúpido darse la mano —por ejemplo, que es antihigiénico—, y, en consecuencia, que los hombres no deben saludarse en esa forma. Pues bien, a pesar de esto, quedaría intacto el uso; a pesar de pensar así, cada cual seguiría practicando el apretón de manos; el uso continuaría ejerciendo su impersonal, su brutal y mecánica presión. Para que esto no ocurriese sería menester que, uno a uno, se fuesen comunicando su opinión los individuos; es decir, que cada uno llegase a saber que los demás eran opuestos a ese saludo. Pero esto ¿no quiere decir con otras palabras que se había constituido un nuevo uso en sustitución del anterior? En la nueva situación, quien saludase dando la mano faltaría al uso ahora vigente —no dar la mano—, y no habría otra diferencia que ésta: el nuevo uso parecería tener más sentido que el anterior.

Sin ninguna solemnidad pero, en cambio, con la pureza descarnada y transparente propia a lo esquemático, lo dicho nos muestra un modelo abstracto de cómo nace todo uso, cómo se desusa y cómo lo sustituye otro. Además, vemos con mayor claridad que hasta aquí la fuerza extraña del uso, que no vive ni existe sino en los individuos y gracias a los individuos y, sin embargo, se cierne sobre ellos, como mecánica potencia impersonal, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes. La supresión de un uso no está en la mano de la

voluntad individual, mía, tuya o suya. Para suprimirlo hay que trabajar mucho, como hay que trabajar mucho para destruir un cerro o construir una pirámide. Hay que ganar individuo a individuo, hay que ganar a los demás, a esa vaga entidad que son «los demás».

La suposición, para que fuese sencilla, contiene, sin embargo, dos imprecisiones que ahora necesito corregir. Una es ésta: he dicho que, para suprimir el saludo en esa reunión, tenían que ponerse de acuerdo todos. Pero es que los usos propiamente no se forman en esa reunión, en esa reducida reunión, sino que en ella, a lo sumo, se inician. Los usos se forman, a la postre, en la gran reunión más o menos multitudinaria que es siempre la sociedad; y para que un uso se constituya, no es menester que todos se pongan de acuerdo. Más aún: nunca, jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además no es cuestión de acuerdo. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario: que la sociedad y sus funciones constitutivas —los usos— se forman en virtud de acuerdo, contrato, etc. Basta que se pongan de acuerdo —dándose o no cuenta de ello, con o sin deliberación— los que forman un cierto número. ¿Qué número? ¿La mayoría? Este es el error mayoritario: a veces es la mayoría, pero otras —y casi siempre— es precisamente una minoría, tal vez relativamente amplia, quien al adoptar determinado comportamiento, logra, con extraño automatismo, imposible de describir en poco tiempo, que ese comportamiento, hasta entonces particular, privado, de unos cuantos, se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso.

No es, pues, cuestión de cifras. A veces, un hombre, un hombre soló, con su aprobación, hace avanzar más la constitución de un uso que si es adoptado por un millón. El mundo está lleno de sobretodos porque un día, hacia 1840 o 50, cuando el conde d’Orsay, un *dandy* de origen francés instalado en Londres, volvía de las carreras montado en su fina yegua torda, comenzó a llover y a un obrero que pasaba le pidió el abrigo con mangas que entonces usaba el pueblo ínfimo de Inglaterra. Esta fue la invención del sobretodo, porque d’Orsay era el hombre más elegante de Londres, y «elegante» es una palabra que viene de la palabra «elegir»; «elegante» es el que sabe elegir. A la semana siguiente, por las islas británicas, empezaron a florecer los sobretodos, y hoy está el mundo lleno de ellos.

No es cuestión de cifras, sino de un sorprendente fenómeno —el más importante en sociología y, al través de ella, en historia—, el fenómeno que yo llamo «vigencia colectiva».

Ahora es oportuno hacer la segunda corrección a nuestra imaginaria suposición. Al saber cada uno de los miembros de la reunión que no sólo él sino también los demás son opuestos al apretón de manos, este uso se desusaba y era sustituido por otro que omitía el dar la mano. Los caracteres generales del uso, por lo menos ser extra-individual y ser mecánicamente coactivo y persistente, perduraban en el cambio. No hay más diferencia —afirmé— qué ésta: el nuevo uso parece tener más sentido que el desusado, el cual lo había perdido por completo y por eso se le

abandonó.

¿Quiere esto decir que el nuevo uso tenga mucho o siquiera suficiente sentido? Como los grupos sociales en que se constituyen los usos se componen de un número muy grande de individuos, y para que el uso logre instaurarse hay que ganar a una gran porción de ellos, y el resto tiene, por lo menos, que llegar a conocerlo y cumplirlo, quiere decirse que la formación de un uso es lenta.

Desde el instante en que un individuo tuvo la idea creadora —sólo los individuos crean—, la idea creadora del nuevo uso, hasta que éste llega a ser, en efecto, uso vigente, institución —todo uso es institución—, tiene por fuerza que pasar mucho tiempo. Y en el lapso de este largo tiempo que tarda en formarse un uso, la idea creadora, que en su hora inicial tuvo pleno sentido, cuando se hace usual, cuando se hace modo social, en suma, uso, ha empezado ya a ser anticuada, a perder el sentido que tuvo, a ser ininteligible. Lo cual —conste, nótese— no daña, por lo pronto, al uso; porque lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente; lo hacemos porque se hace y, más o menos, porque no hay otro remedio.

El uso tarda en instaurarse y tarda en desaparecer. Por eso, todo uso —inclusive el nuevo uso— es, por esencia, viejo, mirado desde la cronología de nuestra vida individual.

Nótese que la persona, cuanto más persona es, suele ser más rápida en su hacer. En un instante se convence o desconvence, decide que sí o decide que no; pero la sociedad consiste en los usos —que tardan en nacer y tardan en morir—, la sociedad es tardígrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca que a veces nos desespera por su morosidad. Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades —por tanto, historia de los usos—, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el «tempo lento» con que marcha la historia universal, que necesita cientos y cientos de años para conseguir cualquier avance realmente sustantivo. Homero citaba ya como proverbio muy antiguo que «los molinos de los Dioses muelen despacio». Los molinos de los Dioses son el destino histórico.

A su vez, el uso consiste en una forma de vida que el hombre muy personal siente siempre como arcaica, superada, añeja y ya sin sentido. El uso es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada. Y aquí vemos el mecanismo de por qué siempre, más o menos, lo social es pretérito, pasado disecado, momia, o, como ya he dicho, muy seria y formalmente, que lo social es esencial anacronismo.

Tal vez sea una de las misiones que tiene la sociedad atesorar, acumular, conservar, salvar vida humana fenecida y pretérita. Por eso todo lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza vida humana personal; la cual, por sí, en cuanto humana y personal, muere conforme va naciendo, y con esa riqueza y liberalidad genial, que son propias de la vida, se consume siempre en su ejercicio. Para salvarla hay que mecanizarla, hay que deshumanizarla, hay que

despersonalizarla.

Ahora podemos volver presurosos a la defensa de nuestra doctrina del saludo, que era la doctrina del saludo pacífico, maltrecho por los empellones que ha recibido de esos nuevos saludos bélicos.

Sin duda, el que alza el puño o tiende la mano al viento quiere decir: «Con este gesto hago constar mi alistamiento en un partido. Soy, ante todo, partidario y, por tanto, estoy contra las otras partes de la sociedad que no son la mía. Soy combatiente, y con los demás no busco paz, sino, con toda claridad, franca lucha. Al que se me opone, al que no es de mi partido, aunque no se me enfrente, no le ofrezco connivencia ni acuerdo, sino primero combatirle y vencerle, luego tratarle como vencido».

No tiene duda: este hecho representa lo más contradictorio, lo más desnucador de mi doctrina. Estamos perdidos. Pero ¡un poco de calma! Porque si comparamos — y vamos a hacerlo en última fórmula—, si comparamos el fenómeno colectivo que es el saludo pacífico con este saludo bélico, pronto encontramos tres importantísimas y decisivas diferencias. *Primero*: el saludo pacífico, como todo uso —según yo he sostenido—, es lento en instaurarse y será lento en preterir; estos saludos bélicos, en cambio, han desalojado en un instante al otro y se han impuesto fulminantemente en cuanto un cierto partido conquistó el Gobierno. *Segundo*: no somos invitados al saludo pacífico por nadie determinado, la sugestión nos viene de la figura envolvente y como atmosférica que son los demás; el saludo bélico, por el contrario, es decretado por un hombre que, incluso, firma con su nombre la orden que lo impone. Y, parejamente, mientras en el saludo pacífico la coacción, la violencia y la sanción no nos llegan de nadie determinado, nadie nominativamente se siente encargado de ejecutarlas, en cambio, en el saludo bélico, son individuos especialmente designados quienes ejecutan los actos coactivos, a veces llevan —inclusive— uniformes que externamente les caracterizan, llámense de una manera o de otra, no importa, no hay para qué decir los nombres. No se trata, pues, de un poder social difuso, sino de un poder social preciso y organizado que ha creado órganos especiales para ejecutar su función.

Tercero: En el saludo pacífico, la coacción contra el que falta al uso del saludo es casi siempre laxa; quiero decir que no va directamente contra el acto abusivo, va más bien contra las personas que lo han cometido, en forma de juicios desfavorables a actuaciones parejas que sólo a la larga traerán para él consecuencias enojosas. Se advierte que esa coacción no tiene empeño decidido en aniquilar, en hacer imposible el acto mismo en que el abuso consiste: el que no da la mano hoy puede, de hecho, no dar la mano mañana u otros días. En el saludo bélico, en cambio, el sentido de la coacción es muy distinto: quien no saluda con el puño o la palma es inmediatamente violentado, vejado; se advierte, pues, que esta coacción va directa contra el acto, no lo tolera, está resuelta a que no se repita. De donde resulta que este hecho social, que es el saludo bélico, no es difuso, impreciso, débil y laxo; ni lo son el inspirador del

acto, ni el poder social que coacciona, ni la coacción misma.

Si los filósofos del derecho quieren ser gentiles conmigo, repasen todas las definiciones más importantes que se han dado del derecho, los ensayos para diferenciarlo de otros fenómenos sociales —como costumbres, reglas convencionales, moral, etc.—, y cornearen eso que allí se dice y esta advertencia que acabo de hacer.

Si ahora dejamos, para comentarla en otra lección, la diferencia respecto al *tempo* en la instauración de los usos —que en el uso pacífico es un *tempo ritardando*, que en el bélico es un *prestissimo*— y nos atenemos a todo el resto de lo que acabo de decir, nótese que nos descubre la existencia de dos clases de usos: unos, que llamo «usos débiles y difusos»; otros, que llamo «usos fuertes y rígidos». Ejemplo de los «usos débiles y difusos» son los que vagamente se han llamado siempre «usos y costumbres», en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ellos los usos en el decir y en el pensar, que constituye el decir de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama «opinión pública».

Para que una idea personal auténtica y que fue evidente cuando la pensó un individuo, llegue a ser «opinión pública», tiene antes que sufrir esa dramática operación que consiste en haberse convertido en tópico y haber, por tanto, perdido su evidencia, su autenticidad y hasta su actualidad; todo tópico, como es un uso, es viejo como todos los usos.

Ejemplos de los «usos fuertes y rígidos» son —aparte de los usos económicos— el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política.

Y ahora notemos que el saludo bélico no es propiamente saludo —bien claro debíamos haberlo visto—, porque ese saludo no promete salud al que saluda; no es saludo, sino que es una orden, un mantenimiento, una ley, y aun una ley emanada de un derecho extremo que brota de un extremo Estado; quiero decir de un Estado que lo es en superlativo. No tiene, pues, nada que ver con el pacífico saludo, como no sea negativamente porque ha prohibido saludar pacíficamente. Por tanto, nuestra teoría está salvada y, además, confirmada.

En cuanto a este pobre apretón de manos, que tanto nos ha dado que hablar, ¿qué podemos decir como última palabra? Pues una última palabra aún hay que decirla.

Por razones tan radicales y decisivas en la realidad de la vida, humana, que no he podido siquiera referirme a ellas en estas lecciones —pertenecen, precisamente, a la base más definitiva de mi pensamiento filosófico—, tengo la convicción de que todo lo humano —no sólo la persona, sino sus acciones, lo que construye, lo que fabrica— tiene siempre una edad. Es decir, que toda realidad humana que se presenta ante nosotros, o es niña, o es joven, o es madura, o es caduca, o decadente. Y si se tiene un poco de perspicacia. —no hace falta mucha— se puede muy bien ver en qué edad está, como se ve la edad del caballo separándole los belfos y mirándole los dientes.

Pues bien, en este sentido, por una porción de motivos, yo creo que la forma de saludo que es el apretón de manos está en la decrepitud, en la agonía, y que muy pronto lo vamos a ver desaparecer, no al golpe de los saludos bélicos y rendido a ellos, sino porque es un uso que está en sus últimos momentos, que está desusado. Y digo más: yo no he estado nunca hasta este momento en Inglaterra, yo no sé nada de lo que pasa sobre este particular en. Inglaterra en los últimos diez años, pero «a priori» me atrevería a afirmar que, por fuerza —hace diez o doce años, poco más o menos— habrá tenido que comenzar en Inglaterra el fenómeno de la desaparición de este saludo, del apretón de manos, y su sustitución por algo todavía más simple: un leve gesto de inclinación de cabeza o una sonrisa inaugural.

¿Por qué digo que esto ocurre en Inglaterra? El por qué es una de las ideas que me apasionan desde hace años, que me parece de toda evidencia, de gran importancia, y no la he visto jamás advertida, ni siquiera por los mismos ingleses. A saber, que cuando estudiamos, la historia de todo modo de vida occidental, con rarísimas excepciones —que no harían sino confirmar la regla—, encontramos que, antes de la aparición plenaria y brillante en el continente de ese modo de vida, hubo siempre un precursor de Inglaterra. Es decir, que salta, a la vista, por la abundancia de los hechos que lo confirman, lo que yo llamo «la precedencia en Inglaterra respecto al Continente» en casi todos los modos de vida, y esto no sólo desde que logró ser una potencia mundial, sino desde los comienzos de la Edad Media.

Es hasta vergonzoso tener que decir y recordar que los ingleses nos han enseñado a hablar en latín, en buen latín, al resto de los europeos, cuando enviaron en tiempo de Carlomagno a Alcuino y alguno más al Continente.

Pues bien, esto no lo han visto los ingleses, pero podría señalar algunas palabras de los pensadores ingleses que más hondamente han meditado sobre su pueblo, que son muy pocas, pero en las cuales entreveo que ellos han entrevisto algo parecido sin acabar de verlo.

Los temas son tantos que se me atropellan los unos en los otros. Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir. Por eso yo llevo años en silencio… Y, sin embargo, ya se ha visto que en estas lecciones me he portado correctamente, caminando por derecho a mi tema, y aun los episodios que en su momento pudieron parecer lo contrario han resultado luego avances de sustancia. Es decir, que, ascéticamente, yo he marchado mi ruta adelante, renunciando a disparar sobre los espléndidos problemas que a uno y otro lado del camino nos salían revolando, como faisanes…

En una lección anterior tuvimos ocasión de hacernos bien presente cómo el otro hombre es siempre peligroso, aunque a veces, en el caso del próximo e íntimo, esta periculosidad sea mínima y, por serlo, no reparemos en ella. El hecho de que exista el uso del saludo es una prueba de la conciencia viva en los hombres de ser mutuo

riesgo unos para otros. Cuando nos acercamos al prójimo se impone, aun a estas alturas de la historia y de la llamada civilización, algo así como un tanteo, como un tope o cojín que amortigüe en la aproximación lo que tiene de choque.

Pues hemos visto que la forma del acto en que el saludo consiste se ha ido atrofiando en la medida exacta en que ha ido menguando la dosis del peligro. Y si hoy subsiste un residuo de aquél es porque, en efecto, persiste un resto de éste. Es decir, que al través de sus cambios y aun en su forma actual de extrema supervivencia, este uso de saludar sigue siendo útil, instrumento y aparato que presta un auténtico servicio. Imagínese por un momento que esta noche, por arte mágico, quedase eliminado el saludo y que mañana tuviéramos al encontrar a nuestros conocidos que comenzar, desde luego, sin el previo contacto ornamental de la salutación, el trato positivo con ellos. ¿No sentiríamos que era difícil, áspero, impertinente ese comienzo, cuando no se tratase de personas que conviven en la más continua y extrema intimidad? Pues cuando se trata de ésta, sabemos que no hay propiamente encuentro; al que vive, por ejemplo, en nuestra casa permanentemente —padres, hermanos, hijos, parientes inmediatos— no se le encuentra. Al revés, lo insólito es que no se halle a nuestra vera. Viceversa, si afinamos, percibiremos que apenas nunca en dos encuentros nuestros con otra persona nos sentimos ambos a igual nivel de humana proximidad, con el mismo temple el uno hacia el otro. Sin voluntad deliberada, se hace en nosotros algo así como un cálculo de cómo nos afronta el prójimo y llevamos una especie de termómetro de la sociabilidad o de la amistad que nos marca su contacto como más frío o más cálido en cada ocasión. El saludo suele servir para acertar en lo primero que diremos a nuestro conocido. Probablemente sólo los ángeles no han menester saludarse porque se son mutuamente transparentes. Mas es tan congénito a los hombres ser unos para otros más o menos arcano, misterio y, ya por ello sólo, más o menos peligro que esta deficiencia y minúsculo drama constante se ha convertido en algo que da a nuestra convivencia sabor y aliciente, hasta el punto de que si, de pronto, nos trasluciésemos todos e interpenetrásemos, sufriríamos una enorme desilusión y no sabríamos qué hacer con una vida etérea que no choca constantemente con el prójimo. Es preciso, más aún, es acaso lo más importante, dada la altura de experiencias vitales a que ha llegado el Occidente y la inevitabilidad de instaurar una nueva cultura, nueva en sus más profundas raíces, ya que la tradicional — y me refiero a las más contrapuestas tradiciones — se ha agotado como una cantera exhausta, es —digo— lo más importante: que necesitamos aprender a ver que, siendo la condición humana en todo momento limitada, finita y, por tanto, constituida últimamente por negatividades, son éstas en lo que tenemos que apoyarnos puesto que son lo que sustancialmente somos, y, en consecuencia, que necesitamos verlas como positividades. Otra cosa sería no mejorar la vida, sino, al contrario, vaciarla de lo que, limitado y finito, al fin y al cabo posee. Así, en vez de pretender que mágicamente el hombre deje de ser peligroso para el hombre, como hacen los utopistas, debemos reconocerlo, subrayarlo,

apoyarnos en ello, como el pájaro se apoya para volar en la resistencia negativa del aire, e ingeniárnoslas para aprovechar este destino y hacerlos sabroso y fértil. En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes.

Pero volviendo a nuestro tema, se me hará notar que si tiene aún cierta, aunque evanesciente utilidad el saludo actual, el caso es que éste se ejercita sólo con las personas conocidas y, en cambio, no se emplea con los desconocidos a quienes encontramos traseúntes por las calles de la ciudad. ¿No nos sería de mayor servicio con éstos que con aquéllas? ¿Por qué se saluda a quien nos ha sido presentado y no al totalmente desconocido, cuando en el desierto o en la selva acontece en cierto modo todo lo contrario, que se hace más largo y minucioso cumplimiento al hombre anónimo que surge en el horizonte? La razón del por qué es así salta a la vista. Precisamente por ser la ciudad lugar donde conviven constantemente desconocidos no bastaba, para regular su encuentro y convivencia, con el uso, al fin y al cabo, ornamental, de tenue eficiencia que es el saludo. Este quedó reducido a círculos de menor periculosidad, a saber, a la convivencia ya acotada e interior de grupos formados por conocidos. Cuando alguien presenta a dos personas sale como garantizador de su mutuo carácter pacífico y benévolo. Para regular el roce de los desconocidos en la ciudad, y, sobre todo, en la gran ciudad, fue menester que en la sociedad se crease un uso más perentorio, enérgico y preciso: ese uso es, lisa y llanamente, la policía, los agentes de seguridad, los gendarmes. Pero de este uso no podemos hablar hasta que no nos enfrentemos con otro más amplio que es su base: el poder público o Estado. Y éste, a su vez, sólo puede ser claramente entendido cuando sepamos qué es el sistema de usos intelectuales que llamamos «opinión pública», el cual se constituye merced al sistema de usos verbales que es la lengua. Como se ve, los usos se articulan y basan los unos en los otros formando una ingente arquitectura. Esa ingente arquitectura usual es precisamente la Sociedad.

XI. EL DECIR DE LA GENTE: LA LENGUA. HACIA LA NUEVA LINGÜÍSTICA

NO hay relación más superlativamente humana que la de la madre y el hijo, del hombre y la mujer que se aman. El individualísimo ser que es esta madre vive hacia el individualísimo ser que es este hijo. Es este hombre quien está enamorado de esta mujer —insustituible, incomparable, única. Cuanto el uno hace respecto al otro es un ejemplo máximo de acción interindividual. Ahora bien, lo que dos amantes hacen más abundantemente es hablarse. Ya sé que entre ellos hay además la caricia. Pero dejémosla estar por ahora, pues tal vez resulte que la caricia en el amor es, no digo que únicamente pero sí más que otra cosa, algo así como seguir hablándose en una nueva forma. ¿En cuál? Dejémoslo estar. Lo que parece incuestionable es que el amor de los amantes, que vive en miradas, que vive en caricias, vive más que todo eso en conversación, en diálogo sin fin. El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno.

De modo que la interacción individualísima que es amarse, en la cual ambos participantes actúan desde su fondo más personal, que es, por tanto, una incesante creación original, tiene que realizarse por medio del habla. Pero hablar es usar de un determinado lenguaje, y ese lenguaje no es creación de ninguno de los amantes. La lengua en que conversan estaba ahí, antes que ellos y fuera de ellos, en su contorno social. Desde niños les ha sido inyectada al oír lo que las gentes dicen. Porque la lengua, que es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente.

Ellos, los amantes, quieren decirse cosas, muchas cosas, pero todas esas cosas son una sola —el propio ser, el individualísimo ser de cada cual. Ya al comienzo de este curso, haciendo notar que la vida humana es en su última verdad radical soledad, añadí que es el amor el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclasen sus aguas, o dos llamas que se funden. Para ello se dicen «amor mío» u otra expresión de análogo cariz. Hemos de distinguir entre lo que con esa expresión quieren decirse y esta expresión misma con que lo dicen. Lo que ellos quieren decir

es su sentimiento hacia el otro, un sentimiento auténtico que les invade, que brota de la raíz de su persona, que sienten y entienden perfectamente; en cambio, la expresión «amor mío», que va a portar del uno al otro la noticia, la declaración o manifestación de ese sentimiento, les viene a ambos de fuera y no la entienden. Nos encontramos exactamente en el mismo caso del saludo: yo entiendo muy bien que necesito dar la mano, pero no entiendo en absoluto por qué eso que necesito hacer con los otros es darles la mano. Los amantes entienden muy bien que para comunicarse su sentimiento tienen que decirse esas palabras u otras parejas. Pero no entienden por qué su sentimiento se llama «amor», se dice «amor», y no con cualquier otro sonido. Entre su intención personal de decir su sentimiento y el acto de pronunciar y producir un cierto sonido, no existe nexo inteligible. Si hacen ese acto pronunciativo los amantes es porque han oído que se hace cuando dos se quieren, pero no por ninguna razón que en la palabra «amor» encuentren.

La lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras «racional» y «lógico» a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *logos*, que en latín y en griego significaron originariamente «hablar», es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos.

Repito: entendemos, más o menos bien, las ideas que queremos expresar con lo que decimos, pero no entendemos lo que dice *eso* que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir, esto es, nuestras palabras. El paralelismo con el saludo es perfecto, y como en él sólo podemos entender el acto de dar la mano cuando dejando de saludar nos ponemos a teorizar sobre el origen del saludo y descubrimos la etimología de nuestro uso, así acontece con la palabra. A veces no lo conseguimos y la palabra queda ininteligible. Así acontece con la palabra «amor». Nosotros la hemos recibido de los romanos, pero no es palabra romana, sino etrusca. ¡Quién sabe de qué experiencias propias o de qué otro pueblo les llegó a éstos!… Es una pena, pero no sabemos por qué cosa tan importante en nuestras vidas como es el amor se dice «amor». Parejamente decimos «me entró miedo». Para nosotros esta expresión no tiene por sí sentido. No entendemos que el miedo, una emoción que en nosotros se produce y que es ajena al espacio, pueda estar fuera y «entrarnos». Pero esta vez la etimología nos aclara el sentido porque nos hace saber que en griego y otras lenguas indo-europeas existe una expresión idéntica, por lo cual averiguamos que el pueblo primitivo, indo-europeo creía que las pasiones, como las enfermedades, son fuerzas cósmicas que están fuera, en el espacio, y de cuando en cuando nos invaden.

Mas el otro atributo del uso es que nos sentimos coaccionados a ejercitarlo, a seguirlo. ¿Dónde está en el habla la coacción? ¿Quién se enfada o me amenaza con represalias si no empleo palabras de lengua ninguna determinada, sino sonidos de mi propia invención?

Al hablar de la coacción en el caso del saludo me ceñí a enunciar el tipo de represalias que su omisión provocaba, pero ya veremos cómo en cada tipo de uso la coacción toma una forma de un tipo distinto. Estas diferencias son importantísimas: ellas hacen manifiesto, mejor que nada, la función a que cada tipo de usos sirve en la sociedad. La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama «derecho». Ya veremos por qué esto pasa. Ahora baste decir que, comparada esta coacción con la que nos amenaza si no saludamos, ésta nos parece mucho más débil, difusa y lenta en su funcionamiento que aquélla. Si alguien roba un reloj y es cogido *in fraganti*, un policía se apodera inmediatamente de él y, a la fuerza, se lo lleva a la comisaría. En este caso, pues, la respuesta de la sociedad a un abuso es física, de máxima intensidad y fulminante. Esto nos permite nuevamente advertir que los usos pueden clasificarse en *débiles* y *fuertes*. Estos dos grados de energía en el uso se miden por la que manifiesta la coacción. Saludar y cuanto suele llamarse «costumbres» es uso débil; el derecho, en cambio, es un uso fuerte. Espero poder mostrar cómo precisamente por ser un uso fuerte su aspecto y su *prima facies* más frecuentes son, de perfil distinto a los demás usos, es decir, a los que, más o menos, han sido siempre reconocidos como usos, y ello fue causa de que juristas y filósofos del derecho no hayan acertado a ver en éste lo que es y no puede menos de ser: un uso de entre los usos. Pero no es aún la hora de hablar sobre qué sea el derecho. Ya he dicho que nuestro contorno, en la medida en que es contorno social, se manifiesta como permanente y universal coacción. Este es el momento de corregir en poquísimas palabras la idea errónea que de la coacción social o colectiva se tiene. Pues se supone que ésta ha de consistir en actos especiales, positivos o negativos, que los demás ejerzan sobre nosotros. No hay tal. Esa es sólo una forma de coacción de la cual hemos visto ya dos especies distintas: el enfado de los demás si no les saludamos, que es mera retirada de su amistad, de su estima y tal vez de su trato, y la intervención enérgica de la policía si alguien roba un reloj o falsifica un testamento. Pero me parece perfectamente natural llamar «coacción sobre mi comportamiento» toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social.

Por ejemplo: el amante quiere decir algo a su amada pero se niega a usar una determinada lengua. Evidentemente no por ello interviene la policía, pero el hecho es que entonces la amada no le entiende y él se queda sin decirle lo que deseaba. El uso que es la lengua, sin aspavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo. He aquí una coacción que no consiste en actos ni negativos ni positivos —es decir, omisiones— de nadie porque supongo que nadie al «no entender» llamará acto, cuando es simplemente una cosa que a uno le pasa. Digamos, pues, formalmente que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la

colectividad se hace. La punición o castigo puede ser de los órdenes y grados más diversos —puede, por ejemplo, significar simplemente que no hacer lo que se hace en nuestro derredor nos obliga a un esfuerzo mayor que hacerlo. Para citar sólo un caso mínimo pero, por lo mismo, muy significativo: si nos resolvemos a tomar como desayuno algo distinto de lo que es el repertorio de los desayunos usuales, se verán las dificultades que encontramos, el esfuerzo que en tan trivial cotidianeidad tenemos que gastar, por ejemplo, en los viajes y cambios de residencia. La sociedad, en cambio, nos ahorra incluso el esfuerzo de inventarnos el desayuno adelantándonos el *menú* de los usuales. Sin figura melodramática, esto que es tan simple, es la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista. Porque ganas de huir de la sociedad han sentido en algún momento casi todos los hombres, pero la imagen del esfuerzo que supondría una existencia solitaria, en que tuviese uno que hacérselo todo, basta para reprimir ese impulso de huida. Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Es esta una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejasen añadirle inseparablemente que el hombre es, también y a la vez, naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolente o despierta, un ansia de huir de la sociedad. Periódicamente aparece con proporciones visibles en la historia. Estos años últimos, en unos países antes, en otros después, ha habido en todo el mundo una epidemia de querer irse —irse de la sociedad en que se vive y, a ser posible, de toda sociedad. Son innumerables, por ejemplo, los europeos que estos años han soñado con una isla desierta.

Cuando Napoleón invadió Alemania y se acercaba a Weimar, Goethe decía: «¡Quisiera uno estar fuera!» Pero no hay «fuera». Durante los primeros siglos del Imperio Romano, muchos hombres, desilusionados de todo lo colectivo y público, huían al desierto para vivir sumergidos en su propia soledad desesperada. Los monjes cristianos no fueron, ni mucho menos, los primeros en aislarse. No hicieron sino imitar a los que en Siria y Egipto desde dos centurias se hacían «deserteros» —*eremitas*— para practicar la *moné* —la soledad. De aquí que se les llamase *monakhoí* —monjes. Este tipo de vida les proporcionó un enorme prestigio y produjo una especie de epidemia. Los desiertos se poblaron de miles de «solitarios» que, en virtud de ello, dejaron de serlo y se convirtieron en «comunidad» —*cenobio*, de *koinós*— común. Pero individuos más resueltos a aislarse inventaron, ya que era imposible aislarse horizontalmente, huir de los prójimos por la vertical, construyéndose una alta columna o pilar sobre el cual vivían. Se les llamó *estilitas*. Mas tampoco les dio resultado, y hasta el Emperador enviaba a sus ministros para consultar a San Simeón sobre asuntos de Estado, gritándole desde el suelo.

Menos simple que el saludo como fenómeno, es la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la realidad social y, por eso, en él se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. Sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir,

una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades. Tan pronto como un grupo de hombres se separa de la colectividad en que antes convivía, empieza automáticamente, sin la voluntad de ningún individuo, a modificarse la lengua que antes hablaba y a crearse, si la separación perdura, una nueva lengua. Si por alguna dramática causa los que nos hallásemos en una sala quedásemos separados del resto de los españoles durante algunos años y al cabo de ellos volviésemos a reunirnos con nuestros compatriotas, notaríamos sorprendidos que, sin habernos dado cuenta de ello, nuestro español sería notablemente diferente del que usaban los demás, diferente en la pronunciación de muchas palabras, en la significación de otras, en las formas sintácticas, en las locuciones o modismos. Esto que en nuestro caso es un evento imaginario, ha sido un acontecimiento innumerablemente repetido en la historia. Viceversa, demuestra este reiteradísimo hecho que para existir *una* sociedad es menester que preexista una *separación*. Esta puede haber sido engendrada por causas muy diversas. La más aparente consiste en los estorbos geográficos que aíslan un grupo humano. Si tuviese mayor espacio hablaría de un pueblo en Nueva Guinea, recientemente descubierto y estudiado, que hace siglos una catástrofe geológica aisló en unos valles de que sus individuos no podían salir. Pero la causa del aislamiento puede ser *sólo* política o fundada en otros motivos más complicados a que no puedo aludir con un simple nombre si se me ha de entender.

Si los estudios sociológicos anduviesen en buena forma se habría estudiado a fondo, tanto en el pasado como en el presente, esta influencia de la separación en la vida colectiva para producir automáticamente «sociedad» con todos sus atributos o parte de ellos. Persiguiendo el tema, tanto en el pasado como en el presente, tendríamos hoy a la vista, con suficiente claridad, una rica casuística que podría sernos más útil de lo que al pronto sospechamos. Por ejemplo: los actuales medios de comunicación han traído consigo que, por vez primera, sea normal el frecuentísimo traslado de innumerables personas desde su país a los demás, incluso los más lejanos. Este hecho, que hace pocos años ha comenzado a producirse, no hará verosímilmente sino crecer en los próximos. Junto al corporal traslado actúa la presencia constante en la Prensa de cuanto acontece en los otros países. Pues bien, ¿qué efectos va a traer todo esto para la vida de cada sociedad? Porque no está dicho que esos efectos, por fuerza, tenga que ser benéficos o, por lo menos, que la velocidad con que este proceso avanza no acarree graves consecuencias, aunque sean transitorias.

Que los sociólogos y etnógrafos no han dado al tema la importancia que él reclama, salta a la vista cuando se advierte que no se hacen problemas de hechos como el siguiente:

En Nigeria numerosas tribus, entre sí completamente dispares por su raza, su lengua, sus *usos*, etc., viven tan próximas unas a otras que no sería exagerado decir que viven mezcladas. No obstante, los individuos de cada tribu perduran adscritos a su particular sociedad y tienen plena consciencia de los otros como absolutamente

extranjeros. Como los tambores sagrados simbolizan para los primitivos los usos todos de su tribu y, por tanto, *su* sociedad, cuando ven a alguien que pertenece a otra tribu, dicen: «Ese baila con otro tambor»; es decir, «ése» tiene otras creencias, otra lengua, otros *tabúes*, etc. ¿Cómo se explica que en esa *casi* convivencia no se borren las diferencias y que la identidad de *tabúes*, etc., mantenga una tan plena cohesión social dentro de cada tribu que, en medio de la más activa convivencia, baste para aislar? La identidad de *tabúes* produce la cohesión social y, en medio de la más activa intervivencia, aísla.

Es tan fina la reacción de la lengua a los caracteres de la sociedad que, no sólo se diferencian los de dos sociedades, sino que dentro de una misma se modifican según el grupo social. Una de las noticias más antiguas de la historia, por tanto, anterior al año 3000, nos dice que en las ciudades sumero-acadias se hablaban dos lenguas — una era la lengua de los hombres, *eme-Ku*, otra la lengua de las mujeres, *eme-sal*, que significaba también la lengua de los cautos. ¿Es que tan pronto empezaron los hombres y las mujeres a no entenderse? El dato fue sostenido nada menos que por Eduardo Mayer. Hace un par de años, Hrozny, el descifrador de la escritura hitita cuneiforme y de la jeroglífica del otro pueblo hitita, lo ha puesto en duda. Pero no se comprende la dificultad que encuentra en admitirlo porque todavía hay muchos pueblos en que coexisten un lenguaje masculino y otro femenino. Carlos Alberto Bernouilli llama la atención sobre este idioma femenino que no puede entender ningún hombre y que es el único que se emplea en los misterios propiamente femeninos; como entre los *suahili*. Flora Kraus ha estudiado el carácter y difusión de este lenguaje.

Nuestra lengua española, en su forma que, un tanto ideal o utópicamente pero, a la postre, con suficiente fundamento, podemos llamar normal, es el resultado, tal vez mejor dicho, la resultante mecánica de la colaboración entre las diversas clases sociales. Y es que cada una tiene su lengua propia. Y ello no por diferencias de azar sino por una razón fundamental que hace de esas diversas clases órganos sustantivos, cada uno con su papel en la existencia de nuestra lengua normal. Pues se trata de que la clase llamada popular, la intermedia y las superiores usan de la lengua en actitud radicalmente distinta. Como hace notar Lerch, el modo de hablar, esto es, de emplear la lengua, se diversifica en tres grupos sociales distintos: hay los que hablan sin reflexionar sobre su modo de hablar, en puro abandono y a como salga; es el grupo popular. Hay los que reflexionan sobre su propio hablar, pero reflexionan erróneamente, lo que da lugar a deformaciones cómicas del idioma, como la señora que, por dárselas de fina, dice que su marido ha llegado en el «corredo de Bilbado». Hay, en fin, el grupo superior que reflexiona acertadamente.

Eliminemos el grupo intermedio que raramente logra influir en la lengua normal. Nos quedan el pueblo y las aristocracias cultas. Su actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de su actitud general ante la vida. Porque hay dos modos

de estar en la vida. Uno consiste en abandonarse, dejando que los actos salgan como ellos quieran. Otro es detener los primeros movimientos y procurar que nuestro comportamiento se produzca conforme a normas. Lerch nos hace ver cómo el «culto», que suele pertenecer a las clases superiores, habla *desde* una «norma» lingüística, desde un ideal de su lenguaje y del lenguaje en general. El plebeyo, en cambio, habla a la buena de Dios. Por eso Lerch sostiene, frente a la tesis romántica, que los selectos, las aristocracias, al ser fieles a aquella norma fijan y conservan el idioma impidiendo que éste, entregado al mecanismo de las leyes fonéticas que rigen sin reservas el hablar popular, llegue a las últimas degeneraciones. La pérdida de consonantes a que había llegado el francés cuando las clases superiores inician su vigilancia, es enorme: de *pediculum* queda sólo «pou»; de *parabole*, «parler»; de *cathedra*, «chaire» o «chaise»; de *oculus*, «oeil»; de *augurium*, «heur». De aquí convergencias múltiples que han cargado el francés de sonidos equívocos: «san» viene de vocablos latinos tan distintos como *centum, sanguem, sine, se inde* («s'en»), en fin, *ecce hoc inde* («c'en»); de aquí la expresión cuyo origen se buscaba, «c'en dessus dessous», que estúpidamente se escribe hoy «sens dessus dessous» y antes —en Vaugelas, en Mme. de Sévigné— «sans dessus dessous». Al abreviar los vocablos con acento antepenúltimo —*tepidus*, «tiède»— quedan sólo agudos y graves: de *portum*, «port»; de *porta*, «porte». Pero esta *e* es muda y, sin la intervención de los cultos, la *e* final desaparecería confundiéndose con «port» y luego ambos quedarían reducidos a *port*[41]. Gracias a los cultos hay palabras abstractas y muchos medios Utilísimos, por ejemplo, ciertas conjunciones.

En el siglo XVI, el francés va aún a la deriva de los caprichos individuales. A principios del XVII, comienza la presión de una norma proveniente de las clases superiores. Y la figura que para esa norma se elige es, no la del sabio o pedante que habla desde sí mismo, sino la del habla cortesana, en que domina el punto de vista del que escucha y va a contestar, porque no habla como escritor solitario, sino formalmente como conversador. Se adopta, pues, una norma proveniente del carácter más sustancial del idioma: la sociabilidad. Es el hombre en cuanto sociable quien va a legislar. Pero aun dentro de su concepto se prefiere el hombre sociable en quien el hablar —conversar— es una ocupación formal —que habla por hablar—, el cortesano, el «hombre de sociedad» y «l'honnete homme, l'homme de bonne *compagnie*». Es justo que en el decir hablado, en que lo decisivo es ser gratamente entendido, decida sobre la forma del decir ese tipo de hombre, puesto que dice *como* hay que decir. En cambio, en el decir escrito, en que lo decisivo es que se diga *lo que* hay que decir, debe decidir el escritor.

El abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas llevaría a un lenguaje de monosílabos equívocos, muchos de ellos entre sí idénticos, como acabamos de ver, aunque oriundos de vocablos muy diferentes. Esto ha acontecido en el inglés y en el chino. De aquí esta triste condición de la lengua inglesa que obliga a sus parlantes nativos al frecuente *spelling*, en que uno a otro tienen que deletrearse la palabra que

acaban de pronunciar. A veces, sospecharíamos que si un inglés entiende a otro es porque, siendo de sólito su conversación puros lugares comunes, sabe ya de antemano lo que el otro va a decir. En el chino han resuelto el problema complicando la pronunciación con diferentes alturas de tono, lo que hace de él una música no bien sonante y no permite su transcripción en caracteres latinos o de otra escritura no ideográfica.

¡Amor mío! —¡No se dirá que no es éste un buen comienzo de párrafo! ¡Menos mal que no se puede colegir ni sospechar a quién va dirigido este suspiro verbal! De puro ser indiscreto, lanzar esta expresión ante un auditorio de más de mil personas hace de ella la discreción misma, más aún, la hace ultra-discreta. Porque la discreción consiste en callar lo que hay que callar, pero en el supuesto de que eso que se calla, en rigor, se podría decir porque tiene un sentido. Pero esas dos palabras, a pesar de tener el aspecto de palabras y poseer un vago sentido, algo así como una significación, no son un *decir*, no dicen nada. ¿Por qué, si su sonido está íntegro y correctamente pronunciado? No dicen nada porque no llevan en sí dirección a un consignatario; tienen un emisor que soy yo, pero carecen de un receptor y, por eso, una vez en el aire, como la paloma que ha perdido su rumbo e indecisa aletea sin saber hacia dónde, no rinden viaje, no llegan a nadie, no dicen. Las palabras «amor mío» están, en efecto, ahora en el aire, se han quedado en él exactamente como están en el diccionario. En el diccionario las palabras son *posibles* significaciones, pero no dicen nada. Son curiosos estos obesísimos libros que llamamos diccionarios, vocabularios, léxicos: en ellos están todas las palabras de una lengua y, sin embargo, el autor de ellos es el único hombre que cuando las escribe no las dice. Cuando, escrupuloso, anota los vocablos «estúpido» o «mamarracho», no los dice de nadie ni a nadie. Lo cual nos pone delante de la más imprevista paradoja: que el lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, es desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella.

Así, al pronunciar yo las voces «amor mío», al no ser dichas a nadie, no serían un decir y, al no serlo, tampoco una auténtica acción verbal. Serían sólo sonido, lo que los lingüistas llaman *fonema*. Sin embargo, ese sonido tendría una significación. ¿Cuál? No es que vayamos a entrar en la arriesgada faena de definir la realidad que es el amor. A lo sumo nuestra tarea sería sólo definir lo que significa esa expresión, delimitar esa significación que, apenas pronunciada aquélla, nos hemos encontrado

en la mente. Mas si lo intentásemos, advertiríamos que surgen ante nosotros, con perfil más o menos preciso, diversas significaciones concretas, reales o imaginarias, en que aquellas palabras son efectivamente dichas por alguien a alguien, y que entonces la significación es distinta según la situación y sus personajes. Es, por ejemplo, una madre que dice a su hijo: «¡amor mío!», o es el amante que lo dice a su amada. No es lo mismo el amor maternal que el amor de amorío. Pero no es esto, demasiado palmario, lo que nos interesa, sino más bien que se compare cualquiera de estas dos significaciones que la palabra «amor» tiene cuando es efectivamente dicha y es momento vivaz de una vida y la que parecía tener cuando al principio la pronuncié. En el caso de la madre y en el del amante la palabra «amor» enuncia y dice un sentimiento efectivo, real, completo, con todos sus componentes y arrequives. Me he expresado mal: no es un sentimiento real lo que en ambos casos la palabra designa o representa, sino dos sentimientos muy diferentes. Por tanto, hallamos que una misma palabra es empleada para nombrar dos realidades muy distintas entre sí. No se confunda esto con el hecho de que hay palabras equívocas, afectadas de lo que los lingüistas llaman «polisemia» o pluralidad de significación. Así la misma voz «león» significa la fiera africana, la ciudad española, un buen número de Papas y las dos esculturas que guardan la escalera de nuestro edificio parlamentario. En este ejemplo, el hecho de que el mismo fonema —león— signifique todas esas cosas, es puramente casual, y en cada caso la coincidencia se debe a una causa determinada y distinta. El nombre «león» para el animal procede, sin más, del radical latino *león* —de *leo, leonis*—, pero el nombre de la ciudad de León procede, por alteraciones fonéticas, de *legión*, porque allí se hallaba la cabeza militar y administrativa de un cuerpo de ejército romano, de modo que «león», nombre de animal, y León, nombre de ciudad, no son una palabra con dos significaciones, sino dos palabras que nada tienen que ver entre sí y a las que el azar de las transformaciones en la pronunciación de dos series fonéticas que empiezan en *leo* y *legio*, ha venido a identificar, produciendo un auténtico equívoco. Añadamos, para aprovechar esto, pero con vistas a lo dicho antes, que este ejemplo nos muestra cómo, abandonada la lengua a las transformaciones fonéticas de los vocablos, acabaría llenándose de equívocos como éste y no habría modo de entenderse porque la conversación sería un constante retruécano. En cuanto a los leones del Congreso, acontece que, metaforizando, se ha cambiado el sentido y de un animal de carne y hueso se hace al vocablo significar un pedazo de bronce o de mármol que tiene una forma algo parecida.

Pero en el «amor mío» de la madre y en el «amor mío» del amante no hay, según los gramáticos, equívoco. Se trata de la misma y única palabra con la misma y única significación. Por otra parte es incuestionable que en aquellos dos casos nombra sentimientos de sobra diferentes, de modo que «amor», sin más y por sí, debería significar *o* el amor de la madre *o* el amor del amante, pero no se ve cómo puede significar juntamente los dos. Sólo se puede entender si advertimos que la palabra «amor», aislada, arrancada a toda situación viviente en que es efectivamente dicha,

no significa éste ni aquél ni ningún amor real, concreto, por tanto completo y que sea efectivo amor, sino sólo unos cuantos atributos que en todo amor, sea éste el que sea —a personas, a cosas, a Dios, a la patria, a la ciencia—, tendrán que darse, pero que ellos solos no bastan para que haya un amor. Lo propio acontece si digo «triángulo». Con las significaciones que desde luego parece aprontar este vocablo no se puede dibujar en el encerado ningún triángulo. Para ello se necesita añadir por propia cuenta algunos atributos más que no están en aquella significación, como son un tamaño preciso para los lados de la figura y una precisa abertura de sus ángulos; sólo con estas añadiduras un triángulo es un triángulo. «Amor», «triángulo» no poseen, en rigor, una significación, sino sólo un embrión de ella, un esquema de significación, algo así como la fórmula algebraica que no es, por sí, una cuenta, sino sólo un esquema de cuentas posibles, esquema que reclama ser completado sustituyendo sus letras por cifras determinadas.

Yo no sé si con esto he logrado hacer ver la peregrina condición que tienen las palabras y, por tanto, el lenguaje. Pues resulta que si tomamos el vocablo sólo y tal como vocablo —amor, triángulo— no tiene propiamente significación, pues tiene sólo de tal un fragmento. Y si en vez de tomar a la palabra por sí, en su pura y estricta verbalidad, la decimos, entonces es cuando se carga de efectiva y completa significación. Pero ¿de dónde viene a la palabra, al lenguaje eso que le falta para cumplir la función que le suele ser atribuida, a saber, significar, tener sentido? Pues no le viene de otras palabras, no le viene de nada de lo que hasta ahora se ha llamado lenguaje y que es lo que aparece disecado en el vocabulario y la gramática, sino de fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una determinada situación. En esta situación son los seres humanos que hablan, con la precisa inflexión de voz con que pronuncian, con la cara que ponen mientras lo hacen, con los gestos concomitantes, liberados o retenidos, quienes propiamente «dicen». Las llamadas palabras son sólo un componente de ese complejo de realidad y sólo son, en efecto, palabras en tanto funcionan en ese complejo, inseparables de él. Del sonido «tinto» parten diversas series de significaciones posibles y, por lo mismo, ninguna efectiva. Pero dicho por alguien en una taberna, el vocablo se completa automáticamente con elementos no verbales, con toda la escena de la «tasca», y, sin vacilación, la palabra cumple perfectamente su oficio, dispara inequívoca su sentido y significa: «éste quiere vino tinto». La cosa en su trivialidad misma es enorme, pues nos muestra cómo todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son *sensu stricto* «lenguaje», poseen una potencialidad enunciativa y que, por tanto, el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se entrega como tal palabra —esto es, cumple su función de enunciar— en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero obra como un fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás.

Esto no pasa igualmente con el lenguaje escrito, pero dejémoslo estar, ya que es evidente ser éste secundario y subsecuente al oral, o, como Goethe decía, que lo escrito es mero y deficiente sustituto o sucedáneo de la palabra hablada.

Ya anteriormente veíamos cómo «yo, tú, aquí, allí» eran palabras que tenían sentido diferente según quien las dice y el sitio en que se encuentra quien las dice; por eso los gramáticos las llaman «palabras de significación ocasional». Ya entonces dije que se podría disputar con los lingüistas sobre si en vez de *una* significación ocasional no tienen innumerables significaciones. Pero ahora entrevemos, aun en estas sumarísimas consideraciones, que, en rigor, a todas las palabras les acontece algo parecido, que su significación auténtica es siempre ocasional, que su sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas. La significación que el diccionario atribuye a cada vocablo es sólo el esqueleto de sus efectivas significaciones, siempre más o menos distintas y nuevas, que en el fluir nunca quieto, siempre variante del hablar ponen a ese esqueleto la carne de un concreto sentido. En vez de esqueleto, tal vez mejor podemos decir que son la matriz maleable en la cual las palabras, cuando realmente lo son, por tanto, cuando son dichas a alguien, en virtud de unos motivos y en vista de determinada finalidad, reciben un primer moldeo.

La lingüística tuvo que comenzar por aislar en el lenguaje real ese su lado esquelético y abstracto. Merced a ello pudo elaborar la gramática y el vocabulario, cosa que ha hecho a fondo y con perfección admirable. Mas, apenas logrado esto, vinieron los lingüistas que con ello no se había hecho sino comenzar, ¡porque el efectivo hablar y escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser un buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a gramática y léxico. Por eso un tan gran lingüista como Vendryès ha podido definir lo que es una lengua muerta diciendo que es aquella lengua en que no hay derecho a cometer faltas —lo cual, invertido, equivale a decir que la lengua viva vive de cometerlas. Con lo que hemos venido a la curiosa coyuntura en que se halla hoy la lingüística y que estriba en rodear a la gramática y al léxico, constituidos por ella misma durante su etapa anterior, con una orla de investigaciones cada vez más ancha, que estudia el cómo y el porqué de esas faltas, faltas a que ahora claro está, se reconoce un valor positivo; es decir, que son excepciones tan constitutivas del lenguaje como las reglas mismas. Esta orla que va envolviendo a la lingüística tradicional es la estilística. Para poner el ejemplo más grueso y trivial, si alguien grita «¡Fuego!» ofende a la gramática, porque al gritarlo quiere decir algo, y gramaticalmente todo decir, como correcta enunciación, reclama una frase entera —la palabra solitaria, ya nos lo dijo Aristóteles, no dice nada—, por ejemplo, «en esta casa el fuego ha producido un incendio». Pero la emoción de pánico y la urgencia vital del caso hacen que el hombre renuncie a este complejo

enunciado, que según la vieja lingüística sería el correcto, y condense la frase en un solo vocablo eruptivo.

Como se ve, la estilística, a diferencia de la gramática, hace entrar en el estudio científico del lenguaje elementos extraverbales, que son el estado emocional y la situación determinada en que alguien pronuncia la palabra y, precisamente, una parte de todo aquello que, como antes vimos, es de la palabra inseparable, pero que la gramática y el diccionario habían separado de ella. Esto quiere decir que la estilística no es, como hoy se cree aún, un vago añadido a la gramática, sino que es, ni más ni menos, toda una nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad. Y no creo que sea insensato arrojo vaticinar que la reciente estilística, hoy breve orla que escarola el severo perfil de la gramática y el léxico, está destinada a tragarse a éstos y a alzarse con el santo y la limosna de toda la lingüística. Desde hace bastantes años postulo una nueva filología que tenga el valor de estudiar el lenguaje en su íntegra realidad, tal y como es cuando es efectivo, viviente decir y no como mero fragmento que ha sido amputado a su completa figura. Esa nueva filología tendrá, por ejemplo —conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez—, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que, como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *duo si idem dicunt, non est idem*, si dos dicen lo mismo… pues no es lo mismo.

La lingüística —sea fonética, sea gramática, sea léxico — ha estudiado bajo el nombre de lenguaje una abstracción que llama la «lengua», la cual, suponiendo que pueda precisarse su figura, es algo que he calificado de maravilloso y que ya quisiéramos poseer en cualquiera otra disciplina de Humanidades. Pero es evidente que con ello no ha logrado conocer el lenguaje, sino en una primera aproximación, porque eso que llama lengua no existe en rigor, es una figura utópica y artificial creada por la lingüística misma. En efecto, la lengua no es nunca «hecho» por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción. De aquí que la gloriosa hazaña intelectual que la lingüística, tal y como es hoy, representa, la obliga precisamente —nobleza obliga— a conseguir una segunda aproximación más precisa y enérgica en el conocimiento de la realidad «lenguaje», y esto sólo puede intentarlo si estudia éste, no como cosa hecha, sino como haciéndose, por tanto, *in statu nascendi*, en las raíces mismas que lo engendran. Sería un error que la lingüística creyese bastarle para conocer la lengua en su hacerse, reconstruir sus formas anteriores a la actual o, más generalmente dicho, a la forma que presenta en una determinada fecha. Esto lo ha cumplido ya la lingüística y es un saber importantísimo. Pero esa llamada «historia de la lengua» no es, en verdad, sino una serie de gramáticas y léxicos del aspecto que, en cada estado pretérito, la lengua hecha ya en aquella fecha mostraba. La historia de la lengua nos muestra una serie de lenguas sucesivas, pero no su hacerse.

Aunque es, claro está, fecundísimo, no es forzoso irse al pasado para estudiar el hacerse de una lengua, porque siendo ella, en efecto, un constante hacerse y deshacerse, esto acontece hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas genéticas.

En forma lacónica yo expondría así mi idea de una nueva lingüística:

Hablar es *principalmente* —ya se verá el porqué de esta reserva— usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventan nuevos modos de la lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir. El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí.

El decir es un estrato más profundo que el habla y a ese estrato profundo debe hoy dirigirse la lingüística. No existirían las lenguas si el Hombre no fuese constitutivamente el Dicente, esto es, el que *tiene* cosas que decir; por tanto, postula una nueva disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo *Teoría del decir*. ¿Por qué el hombre es decidor y no silente o, a lo sumo, un ser como los demás, que se limita a señalar a sus semejantes con gritos, aullidos, cantos, un repertorio de situaciones prácticas dado de una vez para siempre? Von Frisch ha logrado distinguir con suficiente precisión un pequeño repertorio de vuelos diferentes que producen rumores distintos, con cada uno de los cuales la abeja señala a sus compañeras una determinada situación. Pero estas señales no son un «decir» de la abeja, sino reflejos automáticos que disparan en ella las diferentes situaciones.

Uno de los inconvenientes de no partir del decir —función humana anterior al hablar— es que se considera el lenguaje como la expresión de lo que queremos comunicar y manifestar, siendo así que una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que «por sabido se calla». Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas. Humboldt ya nos dijo: «En la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. En la lengua china, aquella primera parte está en una relación infinitamente pequeña con la última». «En toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. El es, en el chino, la base para la mutua comprensión, y la construcción frecuentemente sólo puede ser derivada de él. El verbo mismo sólo puede ser reconocido merced al concepto verbal[42]» —es decir, a la idea de una acción verbal que el contexto sugiere. Sólo advirtiéndose esto se explican las frases sin sujeto, como «¡Llueve!», o las exclamaciones: «¡Fuego!, ¡Ladrones!, ¡Vamos!».

Pero si el hombre es el que «dice», urgiría determinar qué es lo que dice, o, expresado de otro modo, cuáles son las direcciones primarias de su decir, qué cosas son las que le mueven a decir y cuáles las que le dejan silencioso, esto es, que calla. Es patente que esta necesidad de decir —y no una vaga y cualquiera, sino un preciso sistema de cosas que tenían que ser dichas— es lo que llevó al invento y existencia posterior de las lenguas. Esto nos permite hacernos bien cargo de si este instrumento inventado para decir es suficiente y en qué medida lo es o no.

El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas. Ya al hablar de física empieza a ser equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que ésos, más humanos, más «reales», va aumentado su imprecisión, su torpeza y su confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que «hablando nos entendemos», decimos y escuchamos de tan buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que si, mudos, nos ocupásemos de adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua —aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta—, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que era, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien: leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet que me dejaron estupefacto —de Meillet, maestro sumo en la lingüística contemporánea—: «Toda lengua —decía— expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano… Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa». ¿No parece que, salvando todos los respetos debidos a la memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden; sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que por ello mismo estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones[43].

No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas

cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. La «teoría del decir, de los decires» tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos. El inglés calla innumerables cosas que solemos decir los españoles. ¡Y viceversa!

Pero en un sentido aún más radical será forzoso que la lingüística se oriente en una «teoría del decir». Hasta ahora ha estudiado la lengua tal y como ésta se nos presenta y se halla ahí, es decir, en cuanto ya hecha. Pero, en rigor, la lengua no está nunca hecha sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, como todo lo humano. La lingüística cree responder a esa estricta realidad no contentándose con estudiar la lengua hoy presente, sino investigando su evolución, su historia. Es la famosa distinción de Saussure entre la lingüística sincrónica, que contempla los fenómenos del lenguaje coexistentes en la actualidad, y la lingüística diacrónica, que persigue hacia atrás las transformaciones que esos fenómenos han sufrido en la historia de la lengua. Pero esta distinción es utópica e insuficiente. Utópica, porque el cuerpo de una lengua no está quieto ni un instante, no se da en ella estrictamente un sincronismo de todos sus componentes, pero, además, porque el diacronismo no hace sino reconstruir otros relativos «presentes» de la lengua según existieron en el pasado. Nos hace ver, pues, tan sólo cambios, nos hace asistir a la sustitución de un presente por otro presente, a la sucesión de figuras estáticas del lenguaje, como el «film» con imágenes quietas engendra la ficción visual de un movimiento. En el mejor caso, nos proporciona esto una visión *cinemática* del lenguaje, pero no una comprensión *dinámica* en que se nos hiciese inteligible el *hacerse* mismo de los cambios. Los cambios son sólo resultados del hacerse y deshacerse, son lo externo del lenguaje, y cabe postular una concepción interna de él, en que descubrimos, no *formas* resultantes, sino las «*fuerzas*» mismas operantes.

La lingüística ha declarado *tabú* el problema del origen del lenguaje, y ello es razonable si se tiene en cuenta la falta absoluta de *datos lingüísticos* suficientemente primitivos. Pero el caso es que la lengua no es nunca sólo *datum*, formas lingüísticas listas, hechas, sino que está, al mismo tiempo, *originándose* constantemente. Esto significa que, en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias genitrices del lenguaje, y no parece haber razón para pensar que sea imposible poner de manifiesto en el hablar de hoy esas potencias. No intentar esto es lo que hace imposible tratar con alguna verosimilitud sobre el origen del lenguaje.

De aquí que las teorías sobre el origen del lenguaje hayan oscilado siempre entre estos dos extremos: o bien consideraban que el lenguaje había sido regalado al hombre por un poder divino, o bien intentaban derivar el lenguaje de necesidades que son las normales en todo animal, como el grito, la llamada, el imperativo —así últimamente G. Revesz— o el canto, como en los pájaros (Darwin, Spencer), la interjección, la onomatopeya, etc. La explicación teológica es, en éste como en todos los demás casos, lo contrario de una explicación. Porque decir que Dios hizo al

hombre desde luego «animal racional», esto es, que le regaló sin más la llamada «racionalidad», y que ésta implica el lenguaje y, por tanto, que le regaló el lenguaje, equivale a declarar que ni la «racionalidad» ni el lenguaje necesitan explicación. La verdad es que el hombre ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía. Se trata de una especie, surgida —hoy se afirma— hace un millón de años, que en su evolución —es decir, en su historia— tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad. Por ahora tenemos que contentarnos con instrumentos intelectuales bastante torpes y que sólo en menguada dosis poseen *algo así como* «razón». Pero también es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás. De otro modo no se comprende por qué otras especies no han llegado —puesto que en estas teorías se les atribuye las mismas necesidades que el hombre— a elaborarse lenguajes. Ni siquiera era forzoso que fuesen lenguajes fónicos articulados. En principio, cabe un lenguaje de gritos. Y muchas especies animales, no sólo los primates, tienen en el cerebro un aparato «electrónico» de sobra suficiente para retener un sistema de gritos diferenciales lo bastante rico para que mereciese llamársele «lengua», aunque la lengua interviniese poco y actuase más la laringe.

Es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su «humanidad», una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales, y esa necesidad tan vehemente sólo podía originarse en que ese animal que va a ser el hombre «tenía mucho, *anormalmente* mucho que decir». Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un «mundo interior» rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho. El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoy* es en nosotros la llamada «racionalidad» para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó «hombre» tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente, llamamos «razón». Por qué en una especie animal brotó aquel torrente de fantasía, de hiperfunción imaginativa, es tema a que aludo en la primera lección y de que me he ocupado en otro trabajo mío. No es posible aquí entrar en él. Pero sí quiero hacer notar que, frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica, que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior». El hombre sería, según esto —y en varios sentidos del vocablo— un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos

existe un carácter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación. No basta el utilitarismo zoológico para que podamos representarnos la génesis del lenguaje. No basta con la señal que está asociada con algo que hay o pasa fuera y podemos percibir, sino que es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio «interior» hervía oculto —el íntimo mundo fantástico—, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con «señalarlas»; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación. Sólo un animal que «tiene mucho que decir» sobre lo que no «está ahí», en el contorno, se verá obligado a no contentarse con un repertorio de señales, sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo. Y es curioso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la «invención» del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven*, y la lengua ya hecha —el choque fecundo del decir con *el habla*.

Por esta razón indicaba antes que el origen del lenguaje puede ser en parte investigado hoy. La lengua, el *habla*, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad. El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro. Este es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social (Aristóteles, para decir «social» usa la palabra «político»). Es social, aunque sea, como pasa con frecuencia, insociable. Su *socialidad* o pertenencia a una determinada sociedad, no depende de su sociabilidad. La lengua materna le ha acuñado para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda trasparencia cómo lo que llamamos *el* hombre es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad.

Pero también es verdad la viceversa. El individuo que quiere decir algo muy suyo, y por lo mismo, nuevo, no encuentra en el decir de la gente, en la lengua, un uso

verbal adecuado para enunciarlo. Entonces el individuo inventa una nueva expresión. Si ésta tiene la fortuna de ser repetida por suficiente número de otras personas, es posible que acabe por consolidarse como uso verbal. Todas las palabras y giros fueron inicialmente inventos individuales que luego se degradaron en usos mecanizados, y entonces, sólo entonces, entraron a formar parte de la lengua. Pero la mayor parte de esas invenciones no produce consecuencias ni deja rastro, porque, a fuer de creación individual, no son entendidas por los demás. Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es la forma normal de existir el lenguaje. El individuo, prisionero de su sociedad, aspira con alguna frecuencia a evadirse de ella intentando vivir con formas de vida propias suyas. Esto se produce a veces con buen éxito, y la sociedad modifica tales o cuales de sus usos adoptando aquellas formas nuevas, pero lo más frecuente es el fracaso del intento individual. Así tenemos en el lenguaje un paradigma de lo que es el hecho social.

Los etnógrafos nos hablan de que en muchos pueblos primitivos es frecuente, cuando la situación excita a los individuos, que éstos pronuncien fonemas no existentes en la lengua. Estos fonemas son creados porque la fisonomía de su sonido expresa adecuadamente lo que el individuo en aquel momento siente y quisiera decir. Esto debió ser más frecuente en la etapa primaria, cuando las lenguas se originaron y eran sólo bocetos de lenguaje.

Lo que no parece tan claro es si, en la creación de los vocablos, lo decisivo, lo que lleva a producir tal sonido y no tal otro, es su fisonomía sonora, como acabo de decir para atenerme por lo pronto a lo que suelen pensar los lingüistas. Mas tengo la sospecha de que también la fonética reclama ser construida partiendo de un estrato más profundo.

La reducción del lenguaje a la palabra *sensu stricto*, es decir, a su porción sonora, es ya una abstracción; por tanto, algo que no coincide con la concreta realidad. Esta abstracción, constituyente de la ciencia lingüística según hasta ahora se ha elaborado, no dañaba para que pudiera llevarse a cabo un estudio amplísimo y, en su tipo, ejemplarmente rigoroso del fenómeno «lenguaje». Mas, precisamente, el triunfo logrado por la lingüística la proyecta sobre investigaciones cada vez más afinadas, y entonces empiezan a descubrirse los límites que aquella abstracción inicial impone. Ya anteriormente vimos la necesidad de que la lingüística incluya en su análisis del habla una porción de cosas que en ella no van dichas. Mas ahora es preciso atreverse a hacer constar un punto de vista más radical, a saber: el habla no consiste sólo en palabras, en sonoridades o fonemas. La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa. En esta gesticulación van, claro está, incluidos no sólo los movimientos de manos, brazos y piernas, sino también las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas, etc. Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar *es* gesticular. Y

ello en un sentido más agudo y concreto de lo que al oír esto se presume.

Algunos pueblos, sobre todo algunos pueblos de Occidente, practican desde hace dos siglos al hablar una disciplina que ha logrado reducir y, en casos extremos, hasta prácticamente suprimir, las gesticulaciones macroscópicas. Recordemos a los ingleses, que no hablaban tan quietos como hoy en tiempos de la *Merri England*. Entre Falstaff y Mr. Edén ha habido una enorme poda de gestos. Si ello es bueno o malo para la función elocuente es cosa bastante problemática. Pero conforme retrocedemos a estadios más elementales la gesticulación aumenta hasta el punto de que hoy mismo no pocos primitivos de África son incapaces de entender a un explorador o a un misionero que conozcan bien su lenguaje, simplemente, porque gesticulan poco. Más aún: hay pueblos centroafricanos en que de noche, cuando la oscuridad es plena, los individuos no pueden conversar porque no se ven, y al no verse queda amputada del habla la gesticulación.

Pero hechos de este género no son el fundamento último que da sentido a la fórmula: «Hablar es gesticular».

Cuando la lingüística, a principios del siglo pasado, quiso entrar en lo que Kant llama «el seguro camino de una ciencia», resolvió contemplar el lenguaje por el lado más asequible a las investigaciones rigorosas y se puso a estudiar el fundamento del aparato bucal cuando emite los sonidos de la lengua. A este estudio llamó «Fonética», nombre inadecuado porque no se ocupa de los sonidos como tales, sino sólo de los movimientos articulatorios que los producen. De aquí que al clasificar los sonidos del lenguaje les dé nombres tomados al funcionamiento de la boca: labiales, dentales, etc. Es incuestionable, sin embargo, que este método logró una eficacia ejemplar. Pero es evidente que atender a la pronunciación es un punto de vista secundario. Es contemplar el lenguaje desde el que habla y no desde el que oye, y la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha. Ahora bien, el que pronuncia se esfuerza en articular para producir un determinado sonido, un *fonema* que ha oído previamente a los otros. En la lengua hecha es, pues, el oír lo primario y la lengua es ante todo un hecho acústico. De aquí que fuese una excelente idea del príncipe Trubetzkoi, cuando hace unos treinta y cinco años comenzó a estudiar los sonidos del lenguaje como tales sonidos y a determinar qué parte sonora del fonema es la que efectivamente hace a cada uno diferencial o discernible y, por tanto, eficaz para la función del habla, llamar a este estudio —y ahora el nombre es adecuado— «Fonología».

No tiene duda que este punto de vista es primario en comparación con el que inspira a la Fonética. Pero ocurre preguntarse si no queda aún tras él otro carácter del lenguaje más radical. La fonología estudia los sonidos de la lengua como tales. Ahora bien, esos sonidos, fijados ya en la lengua hecha, tuvieron que ser en algún día pronunciados por primera vez, es decir, que ahora vuelve a presentársenos la pronunciación como lo primario, pero en un sentido muy distinto del que aparece en la Fonética. Porque ahora se trata, no de una pronunciación que se esfuerza en

reproducir un sonido preexistente y conocido, una pronunciación, por tanto, imitativa, sino de una pronunciación que no tiene ante sí una pauta o modelo sonoro que intentar reproducir, y que, en consecuencia, no consiste en movimientos adaptivos, seleccionados desde fuera del parlante por la imagen sonora del vocablo preexistente. Y como cada lengua consiste en un sistema peculiar de fonemas, hay que suponer tras él un sistema peculiar de movimientos articulatorios de carácter espontáneo y no voluntario e imitativo. Pero movimientos con estos atributos son los que se llaman movimientos *expresivos* o gestos, en oposición a los movimientos con los que procuramos conseguir una finalidad.

Esto, cualquiera que sea nuestra sorpresa, nos lleva a sospechar que los sonidos del lenguaje han surgido de la gesticulación interna del aparato bucal, labios inclusive. En cada pueblo había predominado y seguiría hoy predominando una indeliberada, involuntaria preferencia por determinados movimientos articulatorios que *expresarían* los caracteres íntimos más frecuentes en él. Y como la gesticulación intrabucal se produce acompañada de los gestos que el resto del cuerpo emite, tendríamos que el sistema sonoro de cada lenguaje representa, en proyección, el «alma» de ese pueblo. Ya los lingüistas nos han sugerido que para aprender un idioma ajeno lo primero que conviene hacer es colocarse en una determinada actitud corporal. Para aprender el inglés hay que comenzar por echar adelante la quijada, apretar o poco menos los dientes y casi inmovilizar los labios. De esta manera surge en los ingleses la serie de leves maullidos displicentes en que su lengua consiste. Para aprender el francés, opuestamente, hay que proyectar todo el cuerpo en dirección a los labios, adelantar éstos como para besar y hacerlos resbalar uno sobre otro, gesto que expresaría simbólicamente la satisfacción de sí propio que ha sabido sentir el hombre medio de Francia. Otra variante de la propia satisfacción, de tener una gran idea sobre sí mismo, es la acentuada nasalización que los americanos han hecho sufrir a la lengua inglesa. Al nasalizar un sonido lo traemos al fondo de la boca y hacia lo alto, gozándonos en hacerlo retumbar en las fosas nasales, lo cual es una manera de sentirnos más enérgicamente a nosotros mismos, de oírnos por dentro. Y como entre los lingüistas no falta el audaz, pueden ver los americanos cómo el inglés Leopold Stein, en su libro *The Infanci of Speech and the Speecb of Infancy*, atribuye el origen de la nasalización al *Pithecanthropus*.

De esta manera queda el lenguaje, por su raíz misma, que es la pronunciación, incluido en el repertorio de gestos —tal vez, en lugar de repertorio, podría decirse sistema— del hombre. Ahora bien, ese repertorio de gestos que el individuo emite es sólo en mínima parte de carácter personal. Casi todos nuestros gestos provienen de nuestra sociedad, son movimientos que hacemos porque la gente los hace. Por eso suele bastarnos ver gesticular a un hombre para averiguar a qué pueblo pertenece. La gesticulación es un conjunto de usos como los que hemos estudiado en las lecciones anteriores y en su ejercicio encontramos los mismos problemas. También aquí el individuo se siente presionado por lo que se hace en su contorno; también aquí hay

vigencias, y si se hubiera hecho la historia de la gesticulación aparecería bien claro que el uso y el desuso y el abuso de los gestos obedecen a las leyes generales del uso. En ellos vive cada sociedad con su carácter más visible y cada pueblo siente un *choc* al percibir la gesticulación peculiar del otro. Con frecuencia ese *choc* se consolida en indomable antipatía y repulsión, de modo que cosa aparentemente tan nimia como son los movimientos expresivos de cada colectividad humana contribuye más de cuanto se suele reconocer a la distancia y hostilidad entre unos y otros.

XII. EL DECIR DE LA GENTE: LAS «OPINIONES PÚBLICAS», LAS «VIGENCIAS» SOCIALES. — EL PODER PÚBLICO

LA lengua materna está ahí. Fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social y desde la primerísima infancia va penetrando mecánicamente en nosotros al oír lo que en nuestro derredor dice la gente. Si en sentido estricto entendemos por hablar hacer uso de un lenguaje determinado, hablar no es sino la consecuencia de haber nosotros recibido mecánicamente desde fuera esa lengua. Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro. Mecánica e irracionalmente recibida del exterior, es mecánica e irracionalmente devuelta al exterior. Decir, en cambio, es una operación que empieza dentro del individuo. Es el intento de exteriorizar, manifestar, patentizar algo que hay en su intimidad. A este fin consciente y racional, procura emplear cuantos medios encuentra a mano: uno de ellos es hablar, pero sólo uno de ellos. Todas las bellas artes, por ejemplo, son maneras de decir. El hablar se presenta más o menos a disposición del individuo según que haya recibido más o menos bien una lengua, varias lenguas. El hablar es como una serie de discos gramofónicos que, según la intención de su decir, dispara. Esta contraposición nos permite ver claramente que mientras decir, o intentar decir, es una acción propiamente humana, de un individuo como tal, hablar es ejercitar un uso que, como todo uso, no es ya ni nacido en quien lo ejercita ni suficientemente inteligible ni voluntario, sino impuesto al individuo por la colectividad. Por tanto, en el habla, que los antiguos llamaban, nada menos, *ratio* y *logos*, vuelve a aparecemos esa extraña realidad que es todo hecho social; extraña porque es, a la vez, humana —la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla—, e inhumana porque eso que ejercitan, los actos del hablar, son mecánicos. Mas si perseguimos hacia atrás la historia de cada palabra de la lengua, de cada estructura sintáctica, con frecuencia llegamos a lo que podemos llamar, al menos relativamente, su origen, y entonces vemos que en su origen —su etimología— la palabra o el giro fueron una creación que tenía sentido para el que la inventó y para sus inmediatos receptores; por tanto, que fue una acción humana, la cual al entrar en el uso de la lengua se vació de sentido, se convirtió en disco gramofónico, en suma,

se deshumanizó, se desalmó. Durante nuestra guerra civil alguien inventó la expresión «manda-más». Sin duda el que la inventó tampoco entendía por qué a mandar se le llama «mandar» ni por qué a ser «más» se le llama *más*; pero la combinación de ambos vocablos fue, sí, una creación original suya, que para él y para su contorno tenía un sentido, era inteligible y esclarecía inteligentemente un hecho de la vida pública, tal y como era, en aquellos días; tan lo esclarecía e iluminaba que describir con alguna precisión el sentido tragicómico de la palabra —subrayo los dos componentes de «tragicómico»— nos daría la definición más exacta de la situación en que entonces se hallaba el poder público. Pasada aquella situación superlativamente anómala, y por ello, incapaz de perdurar y estabilizarse, la palabra «manda-más» se usa ya con frecuencia incomparablemente menor y es lo probable que desaparezca tras su breve existencia. Tenemos, pues, aquí un ejemplo de un uso — el de ese vocablo que estuvo en vigor y gozó de vigencia lingüística unos años y que muy pronto, ya ahora, va cayendo en desuso. Pero imaginen ustedes que, por una u otra causa, continuase vivaz en el decir de la gente; dentro de pocas generaciones es probable que manda-más se habría contraído y se pronunciaría *malmás* o algo así. Entonces los que siguiesen usándolo no entenderían por qué al que, en efecto, manda más en ciertas situaciones confusas de autoridad, se le llamaba «malmás[44]».

La acción humana, llena de sentido, del compatriota que genialmente la inventó, transmutada en puro uso verbal y pieza de la lengua común, se habría deshumanizado. Esto es precisamente lo que nos acontece hoy con las palabras *mandar* y *más*. Tan es así,, que ni siquiera el gran lingüista que fue Meillet consiguió entender bien esta última. Conviene que nos detengamos un momento en ella porque, sobre servirnos como un ejemplo más del desalmamiento, de la deshumanización que es el uso de la lengua, anticipa asuntos de monta con que en seguida vamos a toparnos.

Más viene del latín *magis*, cuya significación nos aparece si decimos, por ejemplo, *magis esse*. Del mismo radical proviene *magnas*. Meillet añade dos advertencias como marginales, que, por lo visto, no le dicen nada, de que no extrae jugo ninguno. Advierte que en latín para decir *más* existían también otras dos palabras: *granáis*, que se refiere al tamaño espacial y *plus*, que indica abundancia numeral, cuantitativa. En cambio, agrega, *magnas*, por tanto, *magis*, tiene con frecuencia una idea accesoria de fuerza, de poderío, que no hay en *granáis* ni en *pías*. Meillet no da más sustancia, pero con lo que dice basta para extraer a este radical *mag* —o *mai*— un importante sentido. De *magis esse*, de ser máz, proviene *magister*, en rigor *magis-tero-s*, de donde *magisteratus, magistratus*. Pero magistrado es en Roma el gobernante, el que manda. Es, pues, más que los otros ciudadanos, porque es el que manda y ya vimos que man-dar, de *mana-dare*, es el imponerse porque se puede, porque se tiene poder superior, porque se es poderoso. El error de Meillet, en éste como en muchos casos, está en que se queda ante la cosa nombrada por la palabra como si la cosa existiese en virtud de pura magia; quiero decir, no percibe

que toda cosa ante nosotros es mero resultado, decantación o precipitado de una energía que la ha causado y la «sostiene en el ser», como decía Platón. Magistrado es quien *es más* —pero este ser más es poder más. Esto pone en la pista de lo que significó originariamente el radical *mag* —de *magnus* y *magis,* que aparece también nada menos que en majestad. En efecto, si nos pasamos al germánico, nos encontramos con que este mismo radical no significa simplemente *ser más*, sino cínica y claramente, *poder, Macht*; en alto alemán *magan* es poder; en viejo franco *amoier*, asustar, causar espanto, *esmoi*, de donde en el francés actual *émoi*. En inglés *maj,* poder; *might*, poderío. En alemán corriente *mogen* es poder, ser capaz de, *möglich* es posibilidad, lo que tiene poder para ser, lo que puede ser. Pero en griego tenemos lo mismo: *megále* no es sólo grande en tamaño y cantidad, sino que es poder de hacer algo; *mechané,* mecanismo, mecánica y máquina.

Todo esto nos revela que en una etapa de la evolución indoeuropea *mag —más* ha significado «poderío», «fuerza». Y como alguna fuerza y algún poderío tiene todo hombre, evidentemente significó desde luego un poderío o potencia superior a los de los demás —por tanto, prepotencia, poder más, y como mandar es poder, resulta que *magistrado* significa propiamente *manda-más*. El matiz diferente que tiene nuestro reciente vocablo se nos aclarará luego. Nadie hoy al decir «magistrado» piensa en ello, pero esto demuestra hasta qué punto las palabras son cadáveres de antiguas significaciones. Porque si reflexionamos, no sobre la palabra, sino sobre la realidad «magistrado» aun en el valor que este oficio tiene hoy, al punto caemos en la cuenta de que el magistrado es magistrado porque hace funcionar las fuerzas de policía. No digamos en Roma, donde el magistrado, el cónsul, era a la vez el capitán general del ejército.

No es juego vano el de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y las formas eufemísticas, ocultan. Me he detenido un momento en hacer ver una etimología más porque, sobre recalcar de nuevo cómo las palabras, al dejar de ser invenciones individuales y entrar en el sistema de usos verbales que es la lengua, pierden su inteligibilidad, su alma, y perduran desalmadas, convertidas en piezas mecánicas, anticipa algo muy importante, que no es cuestión lingüística y en seguida vamos a encontrar.

Pero el caso es que con esas piezas mecánicas —las palabras que han perdido su propio sentido— decimos, más o menos, mejor o peor, lo que pensamos. Y, en efecto, nuestro contorno social, la gente, al inyectarnos desde la infancia el lenguaje usadizo en nuestra sociedad, nos insufla de paso las ideas que con tales palabras, mediante ellas, dice. Esto ya es más grave. Las ideas sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos —en suma, sobre lo que es la vida— es lo que más hondamente nos constituye y, cabría decir, lo que somos. La vida es un drama y, a fuer de tal, tiene siempre un argumento y ese argumento varía principalmente según nuestras ideas sobre el mundo y el hombre. Es, sin duda, harto diferente el argumento

de su vida para quien cree que hay Dios y para quien cree que sólo hay materia. Pues bien, la mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado. Las empleamos mecánicamente a cuenta de la colectividad en que vivimos y de la cual han caído sobre nosotros, nos han penetrado a presión, como en el automóvil el lubricante. Si fuera posible, que no lo es, sería curioso poder hacer una estadística de cuántas personas en una sociedad, por ejemplo, en nuestra nación entera, han pensado alguna vez, lo que se llama pensar, que dos y dos son cuatro o si el sol va a salir mañana. De donde resulta que la inmensa mayoría de nuestras ideas, a pesar de ser ideas y actuar en nosotros como convicciones, no son nada racional, sino usos como la lengua o el saludo; en definitiva, no menos mecánicos, ininteligibles e impuestos a nosotros que ellos. Que quede claro esto: nos hacemos cargo de un sentido primario y tosco de lo que una frase, repetida innumerables veces en nuestro derredor, significa; distinguimos dos de tres, y esto nos permite tener una vaga idea de la idea que la frase enuncia. Pero adviértase que la frase «dos y dos son cuatro» representa una idea porque declara una opinión sobre esos números, por tanto, algo que pretende ser una verdad. Las ideas son ideas de o sobre algo y, en consecuencia, son opiniones —verdaderas o falsas— y, por lo tanto, sólo son ideas cuando nos hemos hecho presentes, además de su sentido rigoroso, las razones que fundan su verdad y demuestran su error. Sólo entonces, gracias a sus razones, son racionales. Ahora bien, nada de eso pasa en la emisión que constantemente hacemos de ideas. Decimos, decimos cosas sobre todos los asuntos del universo a cuenta de lo que la gente dice como si girásemos constantemente sobre un Banco cuyo balance no hemos leído nunca. El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca. Vive, por tanto, como un autómata de su sociedad. Sólo en tal o cual punto se toma el trabajo de revisar las cuentas, de someter a crítica la idea recibida y desecharla o readmitirla, pero esta vez porque lo ha repensado él mismo y ha examinado sus fundamentos.

Nuestro contorno social, que está lleno de palabras, de decires, está, por lo mismo, lleno de opiniones.

Si contemplamos el enjambre incontable de ideas u opiniones que en nuestro derredor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con que lo que se llama «todo el mundo» las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el segundo, de opiniones particulares. Si nos fijamos en la diferente fisonomía que tiene el decir las unas y las otras, notarán que las opiniones particulares son emitidas con brío, como haciéndolas subrayadamente constar o viceversa, tímidamente, con temor

a disgustar, pero casi siempre con cierta interna vehemencia que procura ser persuasiva y contagiosa, casi siempre mostrando, aunque sea sólo en brevísimo escorzo, las razones que las abonan. En todo caso, se advierte con claridad que el opinante tiene plena conciencia de que aquella su opinión particular necesita, para tener alguna existencia pública, que él o todo un grupo de afines la afirmen, declaren, sostengan, apoyen y propaguen. Todo esto se hace aún más patente cuando lo comparamos a la expresión de opiniones que sabemos o suponemos admitidas por ese «todo el mundo». A nadie se le ocurre decirlas como un descubrimiento propio ni como algo que necesita nuestro apoyo. Más que decirlas con energía y persuasión nos basta con referirnos a ellas, tal vez como una mera alusión, y, en vez de tomar la actitud de sostenerlas, hacemos más bien lo inverso, las mentamos para apoyarnos en ellas, como un recurso a instancia superior, como si fuese una ordenanza, un artículo de reglamento o ley. Y es que, en efecto, esas opiniones son usos establecidos, y «establecidos» quiere decir que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión. Esto es lo que me lleva a denominarlas «vigencias». El vigor de esta vigencia lo percibe claramente, y con frecuencia enojosamente, el que intenta oponerse a ella. En todo instante normal de la existencia colectiva ejerce su vigencia un repertorio enorme de estas opiniones establecidas, que son lo que llamamos «tópicos». La sociedad, la colectividad no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos. Con ello no quiero decir que sean ideas falsas —pueden ser magníficas ideas —; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades. Lo que actúa es simplemente su presión mecánica sobre todos los individuos, su coacción sin alma. No deja de tener interés que en la lengua más vulgar se las llame «opiniones reinantes». Su modo de estar en la sociedad se parece sobremanera a la que tiene el Gobierno —imperan, en efecto, reinan. Son lo que se llama «opinión pública», de la cual decía Pascal que es la reina del mundo, y que no es una noción moderna. Ya Protágoras usa en el siglo V a. C. la misma expresión: *dógma poleón*— lo cito porque es ello poco conocido— y Demóstenes en el IV dice en la oración 18 que hay una «voz pública de la patria». Reina como reina el saludo y las costumbres a él similares; reina como reina la lengua. Todo lo que es verdaderamente social es, sobre los individuos, presión, coacción, imperación y, por tanto, reinado.

Hay, pues, una diferencia radical entre la opinión particular de un grupo, por enérgico, proselitista y combatiente que sea, y la opinión pública, esto es, la opinión efectivamente establecida y con vigencia. Para que ésta se afirme no tiene nadie que preocuparse en sostenerla; por sí y sin necesidad de defensores, *mientras es vigente,* predomina e impera, al paso que la opinión particular no tiene existencia sino estrictamente en la medida que uno, varios o muchos se toman el trabajo de sustentarla.

Casi siempre en libros, estudios y muy especialmente en las encuestas que hacen en los países anglosajones determinados Institutos, dedicados al menester de investigar la opinión pública, confunden ésta con una opinión particular sostenida por mayor o menor número de individuos. Pero *el fenómeno sociológico fundamental que es la vigencia* y que se da, no sólo en la opinión, sino en todo uso, que es, por tanto, el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de los hechos sociales, la vigencia no consiste en la adhesión individual tanto o cuanto numerosa. En que se vea esto claro estriba todo el acierto de una sociología. Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino que precisamente es uso porque se impone a ellos. Merced a esto, todo lo social es realidad diferente de lo individual. Ya, con motivo del saludo, ejemplo de uso que nos ha servido de paradigma, hice notar que aunque todos los individuos que forman parte de una reunión sean *in pectore* enemigos de dar la mano, este uso sigue gravitando sobre ellos mientras no se pongan paladinamente de acuerdo para anular el uso entre ellos. Pero como el uso no se forma en esa reducida reunión, sino en los grandes espacios multitudinarios de toda una sociedad, ¿será menester para que un uso deje de ser vigente o viceversa —que es lo que ahora nos interesa— para que un comportamiento, por ejemplo una opinión, llegue a ser uso, esto es, a tener vigencia, que se pongan de acuerdo respecto a él todos los individuos de esa sociedad? Evidentemente, no. Pero entonces ¿qué proporción relativamente al número total de individuos? En aquella ocasión indiqué que la instauración o establecimiento de un uso no es por fuerza, ni de hecho suele ser, efecto de la coincidencia en una mayoría de individuos. Padecemos en esto un error de óptica que nos viene precisamente de haber sido durante casi cien años opinión vigente, tópico reinante, el principio mayoritario que torpemente creyeron nuestros tatarabuelos y bisabuelos deducirse ineludiblemente de la idea democrática.

Es, pues, una cuestión que por sí da materia a muy sabrosas investigaciones determinar las condiciones en virtud de las cuales algo —sea una opinión o cualquier otro uso— adquiere ese peculiarísimo carácter de vigencia social. Desgraciadamente es tema que nos es forzoso dejar intacto. Pero sí quiero hacer constar que con ser asunto de tanta importancia, lo es mucho más que se comprenda bien la idea misma de *vigencia*, alfa y omega de toda la sociología, pero que no es fácil de ver y, aun vista una vez, propende a escapar de nuestra intelección. Insisto en que sus dos más acusados caracteres son éstos: 1.º, que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión, *está ahí*, tenemos *que contar con ella* y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2.º, viceversa, en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de poder en que apoyarnos.

La palabra «vigencia» procede de la terminología jurídica donde se habla de leyes vigentes frente a las derogadas. La ley vigente es aquella que cuando el individuo lo

ha menester y recurre a ella se dispara automáticamente, como un aparato mecánico de poder. Pero nótese que no sólo el nombre «vigencia», sino que esos dos caracteres mismos que le atribuimos coinciden con los que tradicionalmente se atribuyen al derecho y a la acción del Estado. Esto hace ya manifiesto que ha sido un error común a los filósofos del derecho juzgar que el no depender su funcionamiento de nuestra adhesión individual y el servirnos como instancia colectiva a que recurrimos o podemos recurrir, son atributos específicos del derecho. En efecto, los hemos encontrado claramente perceptibles en el primer uso que sometimos a análisis, y eso que era un uso débil, simplemente ceremonial, el saludo. Se trata, pues, de atributos constitutivos de todo hecho social. La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia, poder, un poder incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el «poder público».

Pero existe y se arrastra, nunca del todo curado, un vicio intelectual que impide ver con claridad los fenómenos sociales. Consiste en no acertar a percibir una función social si no hay ya un órgano social especializado en servirla. De este modo, hasta hace poco, los etnógrafos, al estudiar las sociedades más primitivas en que no existen magistraturas judiciales ni un cuerpo o individuo que legisle, juzgaban que en ellas no existía el derecho, es decir, la función jurídica ni la función estatal.

Lo propio acontece con el poder público. No se le ve más que cuando, en etapa muy avanzada de la evolución social, toma la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes. Pero la verdad es que el poder público está actuando constantemente sobre los individuos que integran la colectividad desde que existe una agrupación humana y que, en la nuestra misma, opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército. Lo que pasa es que, de puro constante y ubicuo, no lo percibimos como tal, lo mismo que nos acontece con la presión atmosférica o la dureza del suelo sobre el que se apoyan nuestros pies. Mas su eficacia se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se encrespa en borrasca contra nuestro abuso.

En los pueblos primitivos no hay, claro está, policía encargada de vigilar, de inspeccionar. ¿Quiere esto decir que el cuerpo social no ejerza su función? La verdad es lo contrario: la ejerce y con una minuciosidad y continuidad muy superior a las practicadas por nuestra policía.

Speiser —en su contribución al libro *The Depopulation of Melanesia*— hace notar que en las Nuevas Hébridas los hombres viven todo el día juntos por su lado y

las mujeres por el suyo. La ausencia de un hombre es siempre notada y, por tanto, habrá de tener una justificación. No hablemos de la presencia de un hombre entre las mujeres.

Por fuerza, las costumbres tienen que ser lo que suele llamarse, ignoro con qué razón, «buenas». La colectividad vigila —sin proponérselo— cada minuto de la vida individual. ¿Para qué un «cuerpo» especial de policía? Al llegar los europeos y desarticular la sociedad nativa atrayendo a los hombres hacia trabajos industriales y agrícolas, la vigilancia espontánea del cuerpo colectivo ha desaparecido y ha sido sustituida por auténtica policía. Ahora bien, en el mismo momento las costumbres de las islas han empezado a ser «malas».

Podría aducir muchos hechos como éste, pero creo, por ahora, suficiente el citado para adiestrar nuestra mirada en la percepción de las funciones que toda sociedad ejercita sin darse el aire de ello.

El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso. En buena porción de pueblos africanos actuales de lengua bantú la palabra con que se dice «crimen» significa «cosas odiosas a la tribu», es decir, contra la opinión pública.

Pero si esto es verdad también lo será la viceversa: que el poder público supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil.

Pero estas máximas disensiones no son más que el superlativo de un hecho que se da en toda sociedad, que le es anejo, a saber: el carácter antisocial de muchos individuos: el asesino, el ladrón, el traidor, el arbitrario, el violento. Bastaría esto para que caigamos en la cuenta de que llamar «sociedad» a una colectividad es un eufemismo que falsea nuestra visión de la «vida» colectiva. La llamada «sociedad» no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente —en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial

encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado.

APÉNDICES

EL HOMBRE Y LA GENTE

Curso de doce lecciones, por José Ortega y Gasset[45]

I.—*El hombre*: Vida humana. —Mundo, contorno y circunstancia. —Aquí, ahí y allí. —Este y aquél. —Pronombres demostrativos y pronombres personales. —Antigüedad y posteridad.

II.—*El hombre*: El, nosotros, tú, yo. —Breve excursión en tomo a ella.

III.—*En esta lección se presenta la gente*: El individuo único y el individuo vago. —Perspectiva de humanidad: el prójimo y el lejano. —Persona, reglamento y burocracia.

IV.—*Meditación del saludo*: Los usos, sustancia de la sociedad. —Vigencias. —Usos, desusos y abusos. —Usos blandos y usos fuertes.

V.—*El decir de la gente: la lengua*: Decir, hablar y callar. —Lenguaje. —Conversación. —Gramática y estilística. —Palabra, gesto y fisonomía. —Meditación del azoramiento.

VI.—*Meditación de la tertulia*: El decir de la gente: opinión pública. —Los mitos. —La verdad sobre «el alma colectiva». —Ejemplo: la portuguesía o Meditación de la «saudade». —¿La españolía?

VII.—*El Estado*: Poder público. —Genealogía del Estado. —La Política.

VIII.—*El Derecho*: Derecho consuetudinario y Ley. —Algo sobre el derecho romano. —Derecho, jurisprudencia y «filosofía del derecho». —Derecho y moral. —Las dos justicias.

IX.—*La sociedad y sus formas*: Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad. —Grupos internos. —La familia. —«Clases» sociales. —La «gente del bronce» y la «buena sociedad».

X.—*Nación, ultra-nación, inter-nación*.

XI.—*«Sociedades animales» y sociedades humanas*: Las ocultaciones de lo social. —Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.

XII.—*Humanidad*.

ÍNDICE PREVISTO

En el índice previsto figuraban, después de las lecciones transcritas anteriormente, las ocho siguientes:

XIII.—El Estado.
XIV.—Estado y Ley.
XV.—Derecho.
XVI.—Las formas de la Sociedad: horda, tribu, pueblo.
XVII.—Nación.
XVIII.—Internación.
XIX.—«Sociedad» animal y sociedad humana.
XX.—Humanidad.

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Publicado por la R. *de* O.*, Madrid*, 1957

NOTA PRELIMINAR

«EN *febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado* ¿Qué es filosofía? *El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en* La Nación *sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires*».

Con esta nota preliminar aparecieron en el diario citado —en agosto, septiembre y noviembre de 1930—, bajo el título general «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», y posteriormente en el volumen IV *de la edición de* Obras Completas *—Madrid, 1947— algunas porciones de las lecciones 2.ª* y *3.ª del curso que ahora se imprime íntegramente. También en el volumen* V *de* Obras Completas *vio la luz otro fragmento titulado «Defensa del teólogo frente al místico», perteneciente a la lección 5.ª. Las lecciones 2.ª a 6.ª tuvieron lugar en la Sala Rex, y a partir de la 7.ª, debido a la creciente afluencia de público, en el teatro Infanta Beatriz.*

Las conferencias de Buenos Aires a que el autor alude fueron dos cursillos de cinco y cuatro lecciones, en las instituciones mencionadas, sobre «¿Qué es nuestra vida?» y «¿Qué es la ciencia; qué la filosofía?», respectivamente, dadas con ocasión de su segunda estancia en la Argentina durante el último trimestre del año 28. Mientras dichos cursillos aparecen en las Obras inéditas *del autor puede consultar el lector los resúmenes publicados en* Anales de la Institución Cultural española, *tomo* III, *segunda parte, Buenos Aires, 1953, páginas 185 a 248.*

El curso de Madrid ¿Qué es filosofía? *se edita conforme a los originales manuscritos del autor redactados para su utilización en el mismo. Algunos breves pasaies constan en abreviatura y van suplidos mediante los minuciosísimos extractos de las conferencias que aparecían en el diario* El Sol, *al día siguiente de ser pronunciadas. Estos pasajes van intercalados entre corchetes, como toda otra intervención.*

Este curso fue el primero de filosofía pura explicado en España fuera de una Universidad, ante el público más heterogéneo que cabe imaginar, constituido no sólo por «profesionales» y estudiantes de filosofía y dilettanti *de placeres espirituales, sino también y en mayor número por hombres ignorados cuya afición a semejantes temas no podría sospecharse. Fue un acontecimiento insólito, inesperado. A su conclusión pudo escribirse: «Ha sorprendido el fenómeno social. Nadie presumía una concurrencia numerosa y consecuente a un curso filosófico… Al periódico que reseñó por extenso las lecciones piden ejemplares hombres oscuros de oscuros pueblos». Era «la revelación casi mágica de una realidad española diferente de la que alimentaba nuestro pesimismo y nuestra pereza». Diríase que Ortega había*

querido realizar un experimento, buscando de propósito condiciones de fracaso: pago de matrícula —30 pesetas, reducida a 15 para los estudiantes (no se olvide que había renunciado a su puesto universitario)—, tema abstruso, diez largas, colmadas y difíciles conferencias. Sin embargo, fue menester ampliar la matrícula y, como queda dicho, buscar local más amplio para un público en aumento hasta la lección final.

Además de ser un acontecimiento en la historia intelectual de España, este curso, que inició en las Obras inéditas *la publicación de su extensa labor docente —de la que los libros* En tomo a Galileo *y* Meditación de la técnica *ya eran ejemplo—, alberga una contribución filosófica de primer rango y confirma el relevante lugar de Ortega en la vanguardia de la filosofía de nuestro tiempo.*

LOS COMPILADORES.

LECCIÓN I

[La filosofía, hoy. — La extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad. — Articulación de la historia y la filosofía].

EN materia de arte, de amor o de ideas creo poco eficaces anuncios y programas. Por lo que hace a las ideas, la razón de tal incredulidad es la siguiente: la meditación sobre un tema cualquiera, cuando es ella positiva y auténtica, aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse «opinión pública» o «vulgaridad». Todo esfuerzo intelectual que lo sea en rigor nos aleja solitarios de la costa común, y por rutas recónditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo nos conduce a lugares repuestos, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación. Pues bien: el anuncio o programa se reduce a anticipar estos resultados, extirpándoles previamente la vía al cabo de la cual fueron descubiertos. Pero, como veremos, un pensamiento separado de la ruta mental que a él lleva, isleño y abrupto, es una abstracción en el peor sentido de la palabra, y es, por lo mismo, ininteligible. ¿Qué se gana cuando se comienza una investigación colocando al público frente a este acantilado inasequible que sería nuestro programa, es decir, comenzando por el fin?

Renuncio, pues, a mayusculizar con letras de programa lo que este ciclo de conferencias va a ser, y me propongo comenzar por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial.

Este hecho que primero encontramos es externo y público: la distinta situación en que la filosofía se halla hoy dentro del espíritu colectivo si se la compara con la que poseía hace treinta años y, paralelamente, la diferente actitud en que hoy se coloca ante su propio oficio y labor el filósofo. Lo primero se puede demostrar, como todo hecho externo y público, por medios también externos; por ejemplo, comparando estadísticamente el número de libros filosóficos que hoy consume el público con el que absorbía hace treinta años. Es notorio que hoy, en casi todos los países, se venden proporcionalmente más libros de tema filosófico que literarios, y que dondequiera existe una creciente curiosidad hacia la ideología. Esta curiosidad, este afán que es sentido en las más diversas gradaciones de consciente claridad, se compone de dos ingredientes: el público empieza a sentir de nuevo *necesidad* de ideas y a la par siente en ellas *voluptuosidad*. No es un azar la combinación de estos dos caracteres; ya veremos cómo en el ser viviente toda necesidad esencial, que brota del ser mismo y no le sobreviene accidentalmente de fuera, va acompañada de voluptuosidad. La voluptuosidad es la cara, la *facies*, de la felicidad. Y todo ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, cuando sigue la pendiente de su inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es. Por esta razón

decía Schlegel, invirtiendo la relación entre voluptuosidad y destino: «Para lo que nos gusta tenemos genio». El genio, es decir, el don superlativo de un ser para hacer algo tiene siempre a la par una fisonomía de supremo placer. En día próximo y por vía de rebosante evidencia nos vamos a ver sorprendidos, como obligados a descubrir lo que ahora sólo parecerá una frase: que el destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia.

Nuestro tiempo, por lo visto, tiene *relativamente* al que le precede un destino filosófico y, por eso, se complace en filosofar —por lo pronto en poner el oído alerta cuando por el aire público pasan revolando filosóficas palabras, en acudir hacia el filósofo como a un viajero que se supone trae noticias frescas del trasmundo.

Contrasta rigorosamente pareja situación con la imperante treinta años hace. ¡Treinta años! ¡Coincidencia curiosa! El período que suele atribuirse a una generación.

Y en sorprendente paralelismo con esta modificación del espíritu público, hallamos que el filósofo de hoy se siente ante la filosofía en un estado de ánimo opuesto al que sus colegas de la anterior generación usufructuaban. De esto vamos a hablar hoy, de cómo nos acercamos a la filosofía con temple tan distinto al que ayer dominaba en los pensadores. Partiendo de aquí, en esta serie de lecciones nos iremos aproximando al verdadero tema de ellas, que ahora fuera inútil denominar, porque no se entendería. Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez más corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. Yo espero que esta tensión no falte, por ser el camino que emprendemos de tal naturaleza que gana en atractivos conforme va avanzando. De lo externo y abstruso que hoy nos toca decir descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual. Más aún, vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser.

Pero decir esto, dirigir a ustedes este vago ademán inicial, no es, repito, un anuncio; es todo lo contrario, un resguardo y precaución que me veo obligado a tomar ante la inesperada abundancia de oyentes que nuestra ciudad generosa e inquieta, mucho más inquieta e inquieta en sentido mucho más esencial que cuanto se sospecha, ha querido enviarme. Bajo el título «¿Qué es filosofía?» yo he anunciado

un curso académico —por lo tanto, rigorosamente científico. Yo no sé si un equívoco inevitable que en esas palabras titulares bizquea ha hecho creer a muchos que me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, es decir, tratar el conjunto de las tradicionales cuestiones filosóficas en forma novicia y deslizante. Necesito taxativamente desvanecer ese equívoco que sólo podría distraer y defraudar la atención de ustedes. Lo que quisiera hacer es todo lo contrario de una introducción a la filosofía: es tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis. Que yo sepa, esto no se ha hecho nunca, aunque parezca mentira; por lo menos, no se ha hecho con la resolución con que vamos ahora juntos a intentarlo. Como ven ustedes, lejos de ser un tema de los que suelen considerarse propios del interés general, es un asunto que, al pronto, parece el más técnico y gremial, propio sólo para filósofos. Si al irlo manipulando resulta que tropezamos con temas más sugestivos y humanos, si súbitamente en la rigorosa pesquisa de qué sea la filosofía, por tanto, qué sea la ocupación particular y privada de los filósofos, caemos por escotillón en lo más humano de lo humano, en la entraña cálida y palpitante de la vida y allí nos acosan deleitablemente problemas de la calle y hasta de la alcoba, será porque tenga que ser así, porque lo exija estrictamente el desarrollo técnico de mi problema técnico, no porque yo los anuncie ni los busque o premedite. Lo único que anuncio es todo lo contrario: un estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica. Quedo, pues, libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas intelectuales que impone propósito parejo. Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitirlas y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *bíceps* de su tecnicismo.

Digo, pues, que es hoy para nosotros la filosofía cosa muy distinta de lo que fue para la generación anterior. Pero declarar esto es reconocer que la verdad cambia, que la de ayer es hoy error y, por lo mismo, verosímilmente, la de hoy inservible mañana. ¿No es esto desprestigiar por anticipado nuestra propia verdad? El argumento, ciertamente tosco pero el más popular del escepticismo, fue aquel tropo de Agripa llamado τον αχό τής διαφωνίας τών δοξών, de la disonancia entre las opiniones. La variedad y cambio de opiniones sobre la verdad, la adhesión a doctrinas diferentes y aun de apariencia contradictoria, invita a la incredulidad. Por eso conviene salir desde luego al encuentro de este popular escepticismo.

Más de una vez habrán ustedes reparado en la extraña aventura que a las verdades

acontece. Sea, por ejemplo, la ley de gravitación universal. En la medida en que esta ley es verdad no hay duda que lo ha sido siempre, es decir, que desde que existe materia ponderable, cuerpos, éstos se comportaron según su fórmula. Sin embargo, ha tenido que esperar hasta un buen día del siglo XVII para que un hombre desde una isla británica la descubriese. Y viceversa, no es nada imposible que otro buen día los hombres se olviden de esa ley, no que la refuten o corrijan, puesto que suponemos su plenario carácter de verdad, sino simplemente que la olviden, que vuelvan con respecto a ella al mismo estado de insospecharla en que estuvieron hasta Newton. Esto da a las verdades una doble condición sobremanera curiosa. Ellas por sí preexisten eviternamente, sin alteración ni modificación. Sin embargo, su adquisición por un sujeto real, sometido al tiempo, les proporciona un cariz histórico: surgen en una fecha y tal vez se volatilizan en otra. Claro es que esta temporalidad no las afecta propiamente a ellas, sino a su presencia en la mente humana. Lo que acontece realmente en el tiempo es el acto psíquico con que las pensamos, el cual es un suceso real, un cambio efectivo en la serie de los instantes. Nuestro saberlas o ignorarlas es lo que, en rigor, tiene una historia. Lo cual es precisamente el hecho misterioso e inquietante, pues ocurre que con un pensamiento nuestro, realidad transitoria, fugaz, de un mundo fugacísimo, entramos en posesión de algo permanente y sobretemporal. Es pues, el pensamiento un punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica. Nuestros pensamientos nacen y mueren, pasan, vuelven, sucumben. Mientras tanto su contenido, lo pensado, permanece invariable. Dos y dos siguen siendo cuatro cuando el acto intelectual en que lo entendimos ha dejado de ser. Pero aun decir esto, decir que las verdades lo son siempre es una expresión inadecuada. Ser siempre, la sempiternidad, significa persistencia de algo a lo largo de la serie temporal, duración ilimitada que es no menos duración que la efímera, y durar es estar sumergido en el torrente del tiempo, más o menos vulnerable a su influjo. Ahora bien, las verdades no duran ni mucho ni poco, no poseen atributo alguno temporal, no se bañan en la ribera del tiempo. Leibniz las llamaba *vérités éternelles*, a mi juicio también con impropiedad. Ya veremos otro día por qué radicales razones. Si lo sempiterno dura tanto como el tiempo mismo en su totalidad, lo eterno es antes que el tiempo empiece y después que acabe, pero incluye en sí positivamente todo el tiempo, es una duración hiperbólica, una superduración. Lo es tanto que en ella la duración se conserva a la vez que se anula: un ser eterno vive un tiempo infinito, es decir, dura en un solo instante, es decir, no dura, «posee, pues, íntegramente, de modo simultáneo y completo, una vida sin fin». Esta es, en efecto, la grácil definición de la eternidad que da Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Mas la relación de las verdades al tiempo no es positiva sino negativa, es un simple no tener que ver con el tiempo en ningún sentido, es ser por completo ajenas a toda calificación temporal, es mantenerse rigorosamente acrónicas. Decir, pues, que las verdades lo son siempre no envuelve, hablando estrictamente, menor impropiedad que si decimos —para usar un famoso ejemplo traído por Leibniz a otro propósito—,

que si decimos «justicia verde». El cuerpo ideal de la justicia no ofrece muesca ni orificio donde pueda engancharse el atributo «verdosidad», y cuantas veces pretendamos insertarlo en aquél otras tantas le veremos resbalar sobre la justicia —como sobre un área pulimentada. Nuestra voluntad de unir ambos conceptos fracasa y al decirlos juntos permanecen tercamente separados sin posible adherencia ni conjugación. No cabe, pues, heterogeneidad mayor que la que existe entre el modo de ser atemporal constitutivo de las verdades y el modo de ser temporal del sujeto humano que las descubre y piensa, conoce o ignora, reitera u olvida. Si, no obstante, usamos esa manera de decir —«las verdades lo son siempre»—, es porque prácticamente no lleva a consecuencias erróneas: es un error inocente y cómodo. Merced a él miramos ese extraño modo de ser que las verdades gozan bajo la perspectiva temporal en que nos es sólito mirar las cosas de nuestro mundo. A la postre, decir de algo que *es siempre lo que es* equivale a afirmar su independencia de las variaciones temporales, su invulnerabilidad. Es, pues, dentro de lo temporal, el carácter que más se parece a la pura intemporalidad —es una cuasiforma de intemporalidad, la *species quaedam aeternitatis*.

Por eso Platón, viendo que necesitaba situar fuera del mundo temporal a las verdades —que él llamaba Ideas—, inventa otro cuasi-lugar extramundano, el υχερουρανος τοʹπος, la región sobre-celeste; aunque en él tuvo graves consecuencias, reconozcamos que como imagen es fértil. Nos permite representamos nuestro mundo temporal como un orbe rodeado por otro ámbito de distinta atmósfera ontológica donde residen indiferentes las acrónicas verdades. Pero he aquí que en un cierto instante una de esas verdades, la ley de gravitación, se filtra de ese trasmundo en el nuestro, como aprovechando un poro que se dilata y la deja paso. El ideal meteorito queda proyectado en el intramundo humano e histórico —imagen de advenimiento, de descenso que palpita en el fondo de todas las religiones deístas.

Pero esa caída y filtración en nuestro mundo de la verdad trasmundana plantea un problema sumamente preciso y sugestivo que, vergonzosamente, está por investigar. El poro cuya abertura aprovecha la verdad para deslizarse no es sino la mente de un hombre. Ahora bien, ¿por qué tal verdad es aprehendida, captada en tal fecha y por tal hombre, si ésta, como sus hermanas, preexiste indiferente al tiempo? ¿Por qué no fue pensada antes o después? ¿Por qué no fue otro el descubridor? Evidentemente se trata de una esencial afinidad entre la figura de la verdad aquella y la forma del poro, del sujeto humano por el que pasa. Nada acontece sin razón. Si lo que ha acontecido es que hasta Newton no se descubrió la ley gravitatoria, es evidente que entre el individuo humano Newton y aquella ley existía alguna afinidad. ¿Qué clase de afinidad es ésta? ¿Es una semejanza? No conviene facilitarse el problema, sino, al contrario, subrayar su fuerza enigmática. ¿Cómo puede un hombre parecerse en nada a una verdad, por ejemplo, geométrica, y lo mismo diríamos de cualquier otra? ¿En qué se asemeja al hombre Pitágoras el teorema de Pitágoras? Graciosamente, el chico de la escuela dirá que se parece a sus calzones —sintiendo una inconsciente

inclinación a emparejar el teorema con la persona de su autor. Lo malo es que Pitágoras no usaba calzones y que en su tiempo sólo los usaban los escitas, que, en cambio, no descubrían teoremas.

Topamos aquí, por vez primera, con una distinción radical que diferencia nuestra filosofía de la que ha predominado durante siglos. Consiste esa distinción en hacerse cargo de algo muy elemental, a saber: que entre el sujeto que ve, imagina o piensa algo y lo visto, imaginado por él no hay semejanza directa; al contrario, hay una diferencia genérica. Cuando pienso en el Himalaya, yo que pienso y mi acto de pensar no se parecen al Himalaya; él es una montaña que ocupa un enorme espacio, mi pensar no tiene nada de montaña ni ocupa el más mínimo espacio. Pero lo propio acontece si, en vez de pensar en el Himalaya, pienso en el número dieciocho. En mi yo, en mi conciencia, en mi espíritu, en mi subjetividad, o como ustedes quieran denominarlo, no encontraré nada que sea un dieciocho. Para colmo, podemos decir: que el acto en que pienso 18 unidades es él uno único. ¡Díganme ustedes si se parecen! Se trata, pues, de entidades heterogéneas. Y, sin embargo, el tema fundamental de la historia, si quiere algún día ser en serio una ciencia, no puede ser otro que mostrar cómo tal filosofía o tal sistema político sólo pudieron ser descubiertos, desarrollados y, en suma, vividos por tal tipo de hombres que en tal fecha existieron. ¿Por qué entre las muchas posibles filosofías es sólo el «criticismo» la que viene a alojarse, a actualizarse en el alma de Kant? ¿No es evidente que necesitamos para explicarlo, para comprenderlo construir una doble tabla de correspondencias donde a cada tipo de idea objetiva vaya contrapuesto el estado subjetivo afín, el tipo de hombre capaz de pensarla?

Pero no se recaiga en la trivialidad que durante los últimos ochenta años ha obturado la marcha del pensamiento —no se interprete lo dicho como si ello implicase un radical relativismo, de suerte que cada verdad fuese verdad sólo para un cierto sujeto. El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas, y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana.

Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia y porque cambia va corriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano a que antes aludimos las que le son afines y cegándose para todas las demás. Noten ustedes que es éste el *a priori* fundamental de la historia. ¿No es ésta la historia del hombre? Y ¿qué ente es ese llamado hombre cuyas variaciones en el tiempo la historia aspira a investigar? No es fácil de definir el hombre; el margen de sus diferencias es enorme;

cuanto más grande sea y menos estrecha la noción del hombre con que el historiador inicie su trabajo, más profunda y precisa será su obra. Hombre es Kant y hombre es el pigmeo de Nueva Guinea o el australiano *neanderthaloide*. Sin embargo, un ingrediente mínimo de comunidad tendrá que existir entre los puntos extremos de la variación humana, un límite forzoso habrá de tener el margen que otorgamos a la humanidad para serlo. Los antiguos y medievales tenían su definición mínima del hombre, en rigor y para nuestra vergüenza, no superada: es el animal racional. Coincidimos con ella, la pena es que para nosotros se ha hecho no poco problemático saber claramente qué es ser animal y qué ser racional. Por eso preferimos decir, para los efectos de la historia, que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo. El supuesto mínimo de la historia es que el sujeto de quien habla pueda ser entendido. Ahora bien, no se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad. Un error absoluto no nos lo parecería porque ni siquiera lo entenderíamos. El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo. Cuando va a estudiar al hombre primitivo supone que su cultura tenía sentido y verdad y si la tenía la sigue teniendo. ¿Cuál, si a primera vista nos parece tan absurdo cuanto aquellas criaturas hacen y piensan? La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón.

Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea ésta la que sea, incluso la más primitiva. Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido, por tanto, si lo que piensa y hace no tiene una estructura racional. De este modo queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da mi sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno en el hombre. Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación; de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre y que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser entes racionales y caer en la aventura infrahumana. Para él como para el siglo XVIII la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre. En cambio, el historicismo y el positivismo del siglo XIX se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo de cada época Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica

de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de «perspectivismo[46]».

Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un mínimum. Y toda la batalla —que, por cierto, será aún bastante dura— en que andamos trabados a la fecha consiste precisamente en salir de nuevo a una filosofía plenaria, completa, es decir, a un máximum de filosofía.

¿Cómo se produjo aquella reducción, aquel angostamiento del cuerpo filosófico? La serie suficiente de las causas que explican semejante hecho nos ocupará el próximo día.

LECCIÓN II[47]

[Reducción y expansión de la filosofía]. — El drama de las generaciones. — Imperialismo de la física. — [Pragmatismo].

POR razones que no es urgente ni siquiera interesante comunicar ahora he tenido que suspender el curso público iniciado por mí en la Universidad. Como aquel intento no iba inspirado por razones ornamentales y suntuarias, sino por un serio deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos que no carecen, a mi juicio, de interés, creí que no debía dejar estrangulado aquel curso en su nacimiento y supeditarlo a interferencias anecdóticas, al fin y al cabo muy poco sustanciosas. Por estos motivos me encuentro hoy ante ustedes en este lugar.

Como muchos de los presentes escucharon mi primera lección, no es cosa de reiterar lo que entonces dije. Sólo me interesa recoger dos puntos esenciales:

Es el primero que bajo el título de estas lecciones, «¿Qué es filosofía?», no me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, sino todo lo contrario. Vamos a tomar el conjunto de la filosofía, el filosofar mismo, y vamos a someterlo a vigoroso análisis. ¿Por qué en el mundo de los hombres existe esta extraña fauna de los filósofos? ¿Por qué entre los pensamientos de los hombres hay lo que llamamos «filosofías»? Como se ve, el tema no es popular, sino hirsutamente técnico. No se olvide, pues, que se trata de un curso académico, de un curso universitario, bien que *in partibus infidelium*. Al declarar a ustedes lealmente el crucero de la navegación que nos espera quedo libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas conceptuales que impone propósito parejo. Claro es que yo he de procurar ser entendido de todos, porque, como dije, pienso que es la claridad la cortesía del filósofo. Pero además ese problema tan técnico, y hasta hipertécnico, nos obliga técnicamente a plantearnos el problema menos técnico que existe: el de definir y analizar qué es «nuestra vida», en el sentido más inmediato y primario de estas palabras, incluso qué es nuestra vida cotidiana. Es más, una de las cosas que con más formalidad necesitaremos hacer es definir eso que llamamos vagamente la vida diaria, lo cotidiano de la vida.

El segundo punto que de mi primera lección exprimo consiste en advertir que en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó —yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes. Por eso, todos los asuntos que toquemos, aun los que tengan un primer aspecto más bien literario, reaparecerán una vez y otra en círculos posteriores de radio más estrecho y exigente. Con frecuencia hallarán ustedes que lo que un día tuvo sólo el cariz de una pura frase o de un adorno metafórico, surgirá otro día con el más grave gesto de rigoroso problema.

Los sesenta postreros años del siglo XIX han sido, decía yo al terminar mi primera conferencia, una de las etapas menos favorables a la filosofía. Fue una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un mínimum. Ahora bien, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa; en suma, a un máximum de filosofía. En un período de treinta años la actitud del filósofo ante su propia labor ha cambiado. No me refiero ahora a que el contenido doctrinal de la filosofía es hoy distinto del de hace un cuarto de siglo, sino a que antes de elaborar y poseer este contenido, al iniciar su trabajo se siente el filósofo con un temple o predisposición muy diferentes de los que el pensador de las generaciones próximas encontraba en sí.

Y es natural que ante cambio parejo nos ocurra preguntar: ¿cómo se produjo aquella reducción y encogimiento del ánimo filosófico y qué ha acontecido después para que de nuevo se dilate, cobre fe en sí mismo y hasta vuelva a tomar la ofensiva? La aclaración suficiente de uno y otro hecho sólo se hallaría definiendo la estructura del hombre europeo en uno y otro tiempo. Toda explicación que para entender los cambios visibles que aparecen en la superficie histórica no descienda hasta hallar los cambios latentes, misteriosos que se producen en las entrañas del alma humana, es a su vez superficial. Podrá, como la que hoy vamos a dar del cambio aludido, bastar para los efectos limitados de nuestro tema; pero a sabiendas de que es insuficiente, de que quita al hecho histórico su dimensión de profundidad y convierte al proceso de la historia en un plano de sólo dos dimensiones.

Pero inquirir en serio por qué acontecen esas variaciones en el modo de pensar filosófico o político o artístico equivale a hacerse una pregunta de tamaño excesivo: equivale a plantear la cuestión de por qué cambian los tiempos, por qué no sentimos ni pensamos hoy como hace cien años, por qué la humanidad no vive estacionada en un idéntico, invariado repertorio, sino que, por el contrario, anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. En suma, por qué hay historia. No es necesario anunciar que vamos a sesgar respetuosos tan peraltada cuestión, pasando de largo. Pero me importa decir que los historiadores han dejado hasta ahora intacta la causa más radical de los cambios históricos. El que uno o varios hombres inventen una nueva idea o un nuevo sentimiento no hace variar el cariz de la historia, el tono de los tiempos, como no cambia el color del Atlántico porque un pintor de marinas limpie en él su pincel cargado de bermellón. Pero si de pronto una masa ingente de hombres adopta aquella idea y vibra con aquel sentimiento, entonces el área de la historia, la faz de los tiempos se tiñe de nuevo colorido. Ahora bien, las masas ingentes de hombres no adoptan una idea nueva, no vibran con un peculiar sentimiento simplemente porque se les predique. Es preciso que esa idea y ese

sentimiento se hallen en ellos preformados, nativos, prestos. Sin esa predisposición radical, espontánea de la masa, todo predicador sería predicador en desierto.

De aquí que los cambios históricos suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que había; es decir, suponen el cambio de generaciones. Desde hace años yo predico a los historiadores que el concepto de generación es el más importante en historia, y debe haber llegado al mundo una nueva generación de historiadores, porque veo que esta idea ha prendido, sobre todo en Alemania[48].

Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre y —se entiende— el de mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Esto es la generación: una variedad humana en el sentido rigoroso que al concepto de «variedad» dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les presten una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior.

Pero esta idea inocula súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos. Porque esto significa que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes, o dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo «hoy», declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha. 1929 parece un tiempo único; pero en 1929 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano, y esa cifra se triplica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: es la unidad de un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir entre historia coetaneidad y contemporaneidad[49]. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna. Alguna vez he representado a la generación como «una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los

veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla a ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser». «Esta fatalidad, como todas, tiene algunos poros por donde ciertos individuos genialmente dotados saben evadirse. Hay quien conserva hasta la senectud un poder de plasticidad inexhausto, una juventud perdurable que le permite renacer y reformarse dos y aun tres veces en la vida. Hombres así suelen tener el carácter de precursores, y la nueva generación presiente en ellos un hermano mayor de advenimiento prematuro. Pero estos casos pertenecen al orden de las excepciones, que en el biológico, más que en ningún otro reino, confirman la regla[50]».

El problema que plantea a la vida de cada cual esta fatalidad de sentirse adscrito a una generación puede servirnos como ejemplo de lo que he llamado el arte de la vida. Se trata de una fatalidad, pero el hecho de que algunos individuos escapen a ella, es decir, gocen de una más larga juventud, indica que es ella una fatalidad porosa, elástica o, como el maravilloso Bergson diría, una *fatalité modifiable*. Cuando vuestra alma sienta un fenómeno medianamente característico de nuestra época como algo que le queda externo o indescifrable, es que algo en vosotros quiere envejecer. Hay en todo organismo —individual o social— una tendencia y hasta voluptuosidad a desasirse del presente, que es siempre innovación, y recaer por inercia en lo pasado y habitual —hay una tendencia a hacerse poco a poco arcaico. Parejamente, cuando llega a los cincuenta años el hombre que ha cultivado los ejercicios físicos tiende a abandonarlos y reposar. Si lo hace está perdido. Sus músculos perderán elasticidad y pronto la decrepitud de ellos será inevitable; pero si, resistiendo a la delicia del descanso, salva ese primer deseo de abandono y continúa en pleno ejercicio, verá con asombro que sus músculos poseían aún un imprevisto capital de juventud. Quiere esto decir que en vez de abandonarnos a esa fatalidad que nos aprisiona en una generación, es preciso reobrar contra ella renovándose en el modo juvenil de la vida que sobreviene. No se olvide que es característico de todo lo vital la contaminación. Se contagia la enfermedad, pero también la salud; se contagia el vicio y la virtud, se contagia la vejez y la mocedad. Como es sabido, no hay capítulo más lleno de promesas en la biología de hoy como el estudio experimental del rejuvenecimiento. Cabe, dentro de ciertos límites, con una higiene determinada física y moral, prolongar

la juventud sin vender el alma al diablo. El que envejece pronto es porque quiere, mejor dicho, porque no quiere vivir, porque es incapaz de esforzarse frenéticamente en vivir. Parásito de sí mismo, sin hincarse bien en el destino, el flujo del tiempo lo arrastra al pasado.

Pero cuando esta prolongación de la juventud es ya imposible, aún cabe decidirse bellamente por la gran generosidad y, ya que no se puede vivir la nueva vida que llega, alegrarse de que otros la vivan, querer que el porvenir sea distinto de nosotros, estar resuelto a la aventura de dejarle su novedad invasora, su juventud. Es el problema del hombre maduro: el pasado tira ya de él y fermenta en él el resentimiento, la acritud hacia el futuro. A la vez siente aún próxima su juventud, aún está junto a uno, pero ya no está en uno, sino a la vera, como sobre el muro el trofeo, lanza y arnés —gesto de guerra ya inválido y paralítico. No importa. ¡Que otra juventud sea, ya que no puede volver la de uno! En el Sahara se oye un adagio que dibuja, en su sobriedad, toda, una escena de desierto, donde hombres, rebaños y tropeles de acémilas tienen que abrevarse en un breve charco. Dice así, sencillamente: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro». Es un lema de generación, de caravana.

Este consejo de alta higiene vital nos ha desviado gravemente de la ruta que llevábamos. Yo quería simplemente decir que la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos. La generación de los hijos es siempre un poco diferente de la de los padres: representa como un nuevo nivel desde el cual se siente la existencia. Sólo que de ordinario la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias, y entonces los hijos se ven a sí mismos como continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo. Aunque el cambio venía preparándose subterráneamente, ha brotado con tal brusquedad y prontitud que en pocos años ha transformado la faz de la vida. Desde hace muchos, muchos años, anunciaba yo esta transformación inminente y total. Fue en vano. Sólo recogía censuras: se atribuía mi anuncio a prurito de novedades. Han tenido que venir los hechos con sus bozales para callar las bocas maldicientes. Ahí está, ante nosotros, una vida nueva… Pero no, aún no está ahí. El cambio va a ser mucho más radical que cuanto vemos y va a penetrar en estratos de la vida humana tan profundos que, aleccionado con la pasada experiencia, no estoy dispuesto a decir todo lo que entreveo. Sería inútil, asustaría sin convencer, y asustaría porque no sería entendido, mejor dicho, porque sería mal entendido.

Ello es que está ahí una ola recién llegada de tiempo nuevo; sobre ella ha de brincar quien quiera salvarse. El que se resista, el que no quiera comprender la nueva fisonomía que toma el vivir quedará sumergido en la resaca irremediable del pretérito —en todos los órdenes y en todos los sentidos—, en su obra, si es intelectual o

artista, en sus amores si es sentimental, en su política si es ambicioso.

Conviene que hayamos tomado este primer contacto con el tema de las generaciones. Mas lo dicho sólo es, en efecto, un primer contacto, un aspecto externo de este hecho tremendo y radical con el cual vamos a tropezar en forma mucho más vigorosa y decisiva cuando nos llegue la hora de palpar eso que tan galantemente y sin temblor, por no saber bien lo que decimos, llamamos «nuestra vida».

Pero ahora se trata de indicar los motivos más inmediatos que produjeron la retracción y angostamiento del ánimo filosófico en los sesenta años últimos del siglo XIX y los que, inversamente, han fomentado su actual expansión y robustecimiento.

Noten ustedes que toda ciencia o conocimiento tiene su tema, lo que esa ciencia conoce o trata de conocer, y además tiene un modo de saber lo que sabe. Así, la matemática posee un tema —números y extensión— distinto del tema propio de la biología —que son los fenómenos orgánicos. Pero además la matemática se diferencia de la biología en su modo de conocimiento, en su clase de saber. Para el matemático saber, conocer, es poder deducir una proposición mediantes razonamientos rigorosos fundados últimamente en evidencias indubitables. En cambio, la biología se contenta con generalizaciones aproximadas de hechos imprecisos que nos ofrecen los sentidos. Como modos de conocimiento poseen, pues, ambas ciencias un rango muy distinto: el matemático es ejemplar, el biológico es sumamente tosco. Tiene, en cambio, la matemática el inconveniente de que los objetos para quienes valen sus teorías no son reales sino, como Descartes y Leibniz decían, son «imaginarios». Pero he aquí que en el siglo XVI comienza una disciplina intelectual —la *nuova setenta* de Galileo— que por un lado posee el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos. Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones, era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza —el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza a la física. No es extraño que, desde luego, ciencia dotada de tan venturosa condición comenzase a destacarse sobre las demás y a atraer el entusiasmo de los mejores. Aun desde el punto de vista exclusivamente teórico, aun como mera teoría o estricto conocimiento no tiene duda que es la física una maravilla intelectual. Sin embargo, no se ocultaba a nadie desde luego que la coincidencia entre las conclusiones deductivas de la física racional y las observaciones sensibles del experimento no era ya exacta, sino sólo aproximada. Verdad es que esta aproximación era tan grande que no impedía la marcha práctica de la ciencia.

Es seguro, no obstante, que estos dos caracteres del conocimiento físico —su

práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles (no olviden ustedes la patética circunstancia de que los astros parezcan someterse a las leyes que los astrónomos les dictan y que con rara fidelidad acudan a la cita que éstos les dan a tal hora en tal punto del enorme firmamento), esos dos caracteres, digo, no hubieran bastado para llevar al extremo triunfo que luego logró la ciencia física. Una tercera peculiaridad vino a exaltar desaforadamente este modo de conocer. Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas podía ésta intervenir en la Naturaleza y acomodársela en beneficio propio. Este tercer carácter —su utilidad práctica para el dominio sobre la materia— no es ya una perfección o virtud de la física como teoría y conocimiento. En Grecia esta fertilidad utilitaria no hubiera alcanzado influjo decisivo sobre los ánimos, pero en Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre —el llamado burgués— que no sentía vocación contemplativa teórica, sino práctica. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y, en general, de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad intelectual, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física».

Para nosotros, nacidos y educados en una edad que participa de este modo de sentir, nos parece cosa muy natural, la más natural y discreta, que se otorgue el primado entre los modos de conocimiento a aquel que, sea como sea en cuanto teoría, nos proporcione el dominio práctico sobre la materia. Pero aunque nacidos y educados en aquella edad, algún ciclo nuevo empieza en nosotros, puesto que ya no nos contentamos con ese primer pronto que nos hace ver tan natural la utilización práctica como norma de la verdad. Al contrario, empezamos a caer en la cuenta que ese empeño en dominar la materia y hacerla cómoda, que ese entusiasmo por el *comfort* es, si se hace de él un principio, tan discutible como cualquier otro. Y puestos en alerta por esta sospecha comenzamos a ver que el *comfort* es simplemente una predilección subjetiva —dicho *grosso modo*, un capricho— que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter. Hay quien prefiere lo confortable a todo; hay quien no le da mayor importancia. Mientras Platón meditaba los pensamientos que han hecho posible la física moderna y con ella el *comfort*, llevaba, como todos los griegos, una vida muy áspera y, en punto a trabajos, vehículos, calefacción y ajuar doméstico, verdaderamente bárbara. En la misma fecha los chinos, que jamás han pensado un pensamiento científico, que jamás han hilado una teoría, hilaban telas deliciosas y fabricaban objetos usaderos y construían artefactos de exquisito *comfort*. Mientras en Atenas la academia platónica inventa la pura matemática, en Pekín se

inventa el pañuelo de bolsillo. Conste, pues, que el afán de confortabilidad, última *ratio* de preferencia para la física, no es índice de superioridad. Lo han sentido unos tiempos y otros no. Todo el que sabe mirar el nuestro con mirada un poco perforante cree prever que va a entusiasmarse mediocremente con el imperativo de comodidad. Va a usar de ésta, a atenderla, a conservar la lograda y procurar acrecerla, pero —justamente— sin entusiasmo y no por ella misma, sino para poder vacar a ejercicios incómodos.

Puesto que el afán de *comfort* no es sin más señal de progreso, sino que aparece en la historia repartido, como el azar, sobre épocas de muy diferente altitud, sería un tema curioso para el curioso averiguar en qué coinciden éstas; o dicho de otro modo: qué condición humana suele llevar a esa devoción por lo cómodo. Ignoro cuál sería el resultado de esta pesquisa. Sólo, al paso, subrayo esta coincidencia: los dos lugares históricos de mayor atención al *comfort* han sido esta última bicenturia europea y la civilización china. ¿Qué hay de común entre esos dos orbes humanos tan diferentes, tan disparejos? Que yo sepa, sólo esto: en esa época europea reinó el «buen burgués», el tipo de hombre que representa la voluntad de la prosa, y, por otra parte, el chino es notoriamente el filisteo nato; sea dicho esto al desgaire, sin insistencia ni formalidad ningunas[51].

Ello es que el filósofo de la burguesía, Augusto Comte, expresará el sentido del conocimiento con su conocida fórmula: *Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action*. Es decir, el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. De donde resulta que la acción —se entiende ventajosa— es quien define la verdad del conocimiento. Y, en efecto, ya a fines del siglo pasado un gran físico, Boltzmann, dijo: «Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica deciden en última instancia de si algo es verdadero o falso, sino únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como *pruebas lógicas* de ésta. Si no nos hubiéramos propuesto esas conquistas prácticas no sabríamos cómo debemos razonar. No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos[52]». En su *Discurso sobre el espíritu positivo* el mismo Comte había ya sugerido que la técnica regimenta a la ciencia, y no al revés. Según este modo de pensar no es, pues, la utilidad un precipitado imprevisto y como propina de la verdad, sino al revés: la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica. Poco tiempo después, en los albores pueriles de nuestro siglo, se hizo de este pensamiento una filosofía: el pragmatismo. Con el simpático cinismo propio de los «yankees», propio de todo pueblo nuevo —un pueblo nuevo, a poco bien que le vaya, es un *enfant terrible*—, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a proclamar esta tesis: «No hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas». Y con esta tesis, tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano[53].

No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo merece en cuanto

filosofía y tesis general con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano, en beneficio de la pura contemplación. Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos —de Platón como de Aristóteles—, y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación. Al descender al problema decisivo, que es la definición de «nuestra vida», trataremos de hacer una valiente anatomía de esa perenne dualidad que desdobla a la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María.

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a su calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y este interés social ha hipertrofiado durante un siglo la fe que en sí mismo tiene el físico. Le ha acontecido, en general, lo que en especie acontece al médico. Nadie considerará a la medicina como un modelo de ciencia; sin embargo, el culto que en las casas de los valetudinarios se dedica al médico (como en otros tiempos al mago) le proporciona una seguridad en su oficio y persona, una audacia impertinente tan graciosa como poco fundada en razón, porque el médico usa, maneja los resultados de unas ciencias, pero no suele ser, ni poco ni mucho, hombre de ciencia, alma teórica.

La buena fortuna, el favor del ambiente social suele exorbitarnos, nos hace petulantes y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el «terrorismo de los laboratorios».

Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un mínimum, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era sólo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud, no se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: «Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posible los juicios sintéticos *a priori*?». Ahora bien, los juicios sintéticos *a priori* son para él la física, el *factum* de la ciencia fisicomatemática.

Pero estos planteamientos no eran ni teoría del conocimiento. Partían del conocimiento físico ya hecho, y no preguntaban: ¿Qué es conocimiento?

LECCIÓN III[54]

[El «tema de nuestro tiempo»]. — La «ciencia» es mero simbolismo — Las ciencias en rebeldía. — [¿Por qué hay filosofía? — La exactitud de la ciencia y el conocimiento filosófico].

QUEDAMOS el día pasado poco más que en el umbral de lo que yo me proponía haber desarrollado durante la lección. Deseaba enunciar las causas inmediatas —aun a sabiendas de que constituyen una insuficiente explicación— de por qué hace un siglo se contrajo y angostó el ánimo de los filósofos y por qué, en cambio, hoy vuelve a dilatarse. Sólo me alcanzó el tiempo para hablar del primer punto. La filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios. Las ciencias naturales dominaban el ambiente y el ambiente es uno de los ingredientes de nuestra personalidad, como la presión atmosférica es uno de los factores que componen nuestra forma física. Si no nos apretase y limitase tocaríamos con el occipucio en las estrellas, como Horacio quería; es decir, seríamos informes, indefinidos e impersonales. Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra personalidad se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo. Cuando el ambiente nos es hostil, como está también dentro de nosotros, nos obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique. Esto aconteció a los filósofos bajo la atmósfera impuesta por la tiranía de los *soviets* experimentales. No es necesario decir que ninguna de estas palabras mías, que a veces llevan de sobra acusado su perfil, significa censura ni moral ni intelectual para aquellos hombres de ciencia ni para aquellos filósofos. Fueron como tenían que ser y ha sido sobremanera fértil que fueran así. No pocas calidades de la nueva filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia. Ya veremos, en concreto, cómo después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogiéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más.

Pero ahora conviene preguntarse por qué se ha producido este nuevo entusiasmo de los filósofos por su filosofía, esta confianza en el sentido de su labor y este aire resuelto que nos lleva a ser filósofos sin medrosidad ni timidez, a ser filósofos, diríamos, impúdicamente, audazmente, jovialmente.

Dos grandes hechos, a mi juicio, han favorecido esta mutación.

Hemos visto que la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría

del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920. Y notaba yo el hecho demasiado sorprendente de que en esos libros así titulados no se encontrase jamás planteada en serio esta cuestión: «¿Qué es conocimiento?» Como esto es un poco y aun un mucho monstruoso, sorprendemos aquí uno de esos casos de ceguera determinada que produce en el hombre la presión de un ambiente, imponiéndole como evidentes e indiscutibles ciertos supuestos que son precisamente los que más convendría discutir. Estas cegueras varían de una época a otra, pero nunca faltan, y nosotros tenemos la nuestra. La razón de esto nos ocupará otro día, cuando veamos que el vivir se hace siempre *desde* o *sobre* ciertos supuestos, que son como el suelo en que para vivir nos apoyamos o de que partimos. Y esto en todos los órdenes —en ciencia como en moral y política, como en arte. Toda idea es pensada y todo cuadro es pintado desde ciertas suposiciones o convenciones tan básicas, tan de clavo pasado para el que pensó la idea o pintó el cuadro, que ni siquiera repara en ellas y por lo mismo no las introduce en su idea ni en su cuadro, no las hallamos allí puestas sino precisamente *su*puestas y como dejadas a la espalda. Por eso, a veces, no entendemos una idea o un cuadro: nos falta la palabra del enigma, la clave de la secreta convención. Y como, repito, cada época —voy a precisar más—, cada generación parte de supuestos más o menos distintos, quiere decirse que el sistema de las verdades y el de los valores estéticos, morales, políticos, religiosos tiene inexorablemente una dimensión histórica, son relativos a una cierta cronología vital humana, valen para ciertos hombres nada más. La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye «el tema de nuestro tiempo».

El supuesto indiscutible e indiscutido que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era que no hay más conocimiento del mundo *sensu stricto* que la ciencia física, que no hay más verdad sobre lo real que la «verdad física». Entrevimos vagamente el otro día que acaso existen otros tipos de «verdad» y que la «verdad física», aun mirada desde fuera, tiene ciertamente dos admirables cualidades: su exactitud y el ir regida por un doble criterio de certidumbre: la deducción racional y la confirmación por los sentidos. Pero estas cualidades, con ser magníficas, no bastan para asegurar que no hay más perfecto conocimiento del mundo, más alto «tipo de verdad» que la ciencia física y la verdad física. Para afirmar esto fuera menester desarrollar en toda su amplitud la pregunta: ¿Qué sería lo que llamaríamos conocimiento ejemplar, prototipo de verdad, si llevásemos con precisión el sentido que en sí lleva la palabra conocer? Sólo cuando sepamos qué es, en su significación plenaria, conocimiento podemos ver si los que el hombre posee llenan o no esa significación o se aproximan a ella meramente. Mientras no se haga esto no puede hablarse en serio de teoría del conocimiento, y, en efecto, con haber pretendido la filosofía de los últimos tiempos no ser sino eso, resulta que no ha sido ni eso.

Pero entre tanto la física crecía y en los últimos cincuenta años llegaba a una amplitud y perfección tales, a un grado de precisión y a una esfera de observaciones tan gigantesca que fue preciso reformar sus principios. Sea esto dicho para quien vulgarmente cree que la modificación de un sistema doctrinal indica poca firmeza de una ciencia. La verdad es lo contrario. Porque los principios de Galileo y Newton eran válidos fue posible el portentoso desarrollo de la física, y este desarrollo llegó a un límite que hacía forzoso ampliar —purificándolos— aquellos principios. Esto ha traído la «crisis de principios» —la *Grundlagenkrise*— que hoy padece la física y que es una venturosa enfermedad de crecimiento. No sé por qué solemos entender la palabra «crisis» con un significado triste; crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor, como acontece con la crisis actual de la física. No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios. Ella supone que la ciencia se halla tan segura de sí misma que se da el lujo de someter rudamente a revisión sus principios, es decir, que les exige mayor vigor y firmeza. El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza. Ciertamente que es aquélla, la confianza, la que queda triunfando de ésta y sobre ella, quien mide el vigor intelectual. En cambio, la duda no sojuzgada, la desconfianza no digerida es… «neurastenia».

Los principios físicos son el suelo de esta ciencia, sobre ellos camina el investigador. Pero cuando hay que reformarlos no se pueden reformar desde dentro de la física, sino que hay que salirse de ésta. Para reformar el suelo es preciso, evidentemente, apoyarse en el subsuelo. De aquí que los físicos se viesen obligados a filosofar sobre su ciencia, y en este orden el hecho más característico del momento actual es la preocupación filosófica de los físicos. Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos. Claro es que han recibido todos ellos grandes influencias del pasado filosófico, pero lo curioso del caso es que mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento —a saber, que es un conocimiento simbólico.

El director del «Kursaal», que cuenta las perchas del guardarropa, averigua así el número de abrigos y sobretodos que colgaron de las perchas, y merced a ello conoce aproximadamente el número de personas que asistieron a la fiesta. Sin embargo, ni ha visto las prendas de vestir ni el público.

Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. La física no es más que correspondencia simbólica.

¿Por qué sabemos que es eso la física? Porque son muchas las correspondencias

igualmente posibles; como es posible, en las formas más diversas, la ordenación de cosas.

En cierta ocasión solemne resumía Einstein la situación de la física en cuanto modo de conocimiento con estas palabras (1918, discurso a Max Planck en sus sesenta años): «La evolución de nuestra ciencia ha mostrado que entre las construcciones teoréticas imaginables siempre hay una en cada caso que demuestra decididamente su superioridad sobre las demás. Nadie que se haya penetrado bien del asunto negará que el mundo de nuestras percepciones determina prácticamente sin equívocos qué sistema teórico hay que elegir. *Sin embargo*, no hay ningún camino lógico pue conduzca a los principios de la teoría».

Es decir, que muchas teorías son igualmente adecuadas y que hablando en rigor, la superioridad de una se funda meramente en motivos prácticos. Los hechos la recomiendan, pero no la imponen.

Sólo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la naturaleza: son los experimentos. (Podríase variar aquél siempre que permaneciesen esos puntos en contacto). Y el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la naturaleza obligándola a responder. No es, pues, la naturaleza, sin más y según ella es, lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención. Por consiguiente —y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal—, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad —porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad.

Ahora bien, la filosofía busca precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquella.

Ha sido vergonzoso que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento, y revelarnos que lejos de representar la ejemplaridad y prototipo del conocer es, en rigor, una especie inferior de teoría, distante del objeto que intenta penetrar.

Resulta, pues, que estas ciencias —sobre todo la física— avanzan haciendo de lo que era su limitación el principio creador de sus conceptos. Por tanto, para mejorar no intentan utópicamente saltar fuera de su sombra, superar su fatal y nativo término, sino al revés, aceptan éste alegremente y apoyándose en él, instalándose sin nostalgias dentro de él, consiguen llegar a la propia plenitud. La actitud opuesta a ésta era la dominante en el último siglo: entonces cada cual aspiraba a ser ilimitado, a ser lo que eran los demás y él no era. Es el siglo en que una música —la de Wagner— no se contenta con ser música —sino sustituto de la filosofía y hasta de la religión—; es el siglo en que la física quiere ser metafísica, y la filosofía quiere ser física, y la poesía pintura y melodía, y la política no se contenta con serlo, sino que aspira a ser

credo religioso y, lo que es más desaforado, a hacer felices a los hombres.

¿No hay en la nueva actitud de las ciencias que prefieren recluirse cada cual en su recinto y órbita como el indicio de una nueva sensibilidad humana que ensaya resolver el problema de la vida por un método inverso, aceptando cada ser y cada oficio su propio destino, hincándose en él y, en lugar de extravasarse ilusoriamente, llenar bien, sólidamente, hasta los bordes su auténtico e intransferible perfil? Quede aquí de paso apuntado esto que otro día tropezaremos frente a frente.

Sin embargo, esta reciente *capitis diminutio* de la física como teoría ha actuado sobre el estado espiritual de los filósofos liberándolos para su vocación. Superada la idolatría del experimento, recluido el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la mente franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos.

Esto no quita nada de su gloria a la física; al contrario, subraya su solidez prodigiosa y su actual fertilidad. Consciente de su poder como ciencia, desdeña la física hoy atribuirse místicas superioridades que serían fraudulentas. Sabe que ella no es más que eso —conocimiento simbólico— y esto le basta; con ser sólo eso es hoy una de las cosas más formidables y dramáticas que están aconteciendo en el mundo. Si fuese verdad que Europa es culta —cosa que está muy lejos de ser la verdad—, las multitudes se agolparían en las plazas delante de los salones noticieros para seguir día por día el estado de las investigaciones físicas. Pues la situación es de tal fecundidad, se está tan cerca de hallazgos fabulosos que no hay la menor exageración en predecir el súbito ingreso en un nuevo paisaje cósmico, en una concepción del mundo corpóreo profundamente distinta de la que nos ha abrigado hasta aquí. Y esa situación es de tal inminencia que no podría yo decir, ni los ilustres físicos que me escuchan, si en este minuto que pasa no habrá ya brincado la nueva idea colosal en alguna cabeza de Alemania o Inglaterra.

Ahora vemos que fue una superstición la que nos mantuvo rendidos ante la llamada «verdad científica»; Se entiende, la clase de verdad propia de la física y disciplinas congéneres.

Pero otro hecho muy importante ha contribuido a la liberación.

Recuérdese que el anteriormente descrito podía formularse así: cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo. El hecho que ahora voy rápidamente a diseñar es un paso más adelante en el mismo sentido: cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción.

También aquí nos ofrece la nueva física el ejemplo más claro y conocido. Para Galileo la misión de la física consistía en descubrir las leyes especiales que rigen sobre los cuerpos, «además de las leyes generales geométricas». De que estas últimas imperaban en los fenómenos corpóreos no se le ocurrió dudar ni un momento. Por ello no se ocupó en disponer experiencias que demostrasen la docilidad de la naturaleza a los teoremas euclidianos. Aceptaba de antemano, como cosa por sí misma evidente, ineludible, la jurisdicción superior de la geometría sobre la física —

o diciendo lo mismo en otra forma—, creía que las leyes geométricas eran leyes físicas *ex abundantia* o en grado eminente. Para mí el punto de más enérgica genialidad en la labor de Einstein está en la decisión con que se liberta de este tradicional prejuicio: cuando observa que los fenómenos no se comportan según la ley de Euclides y se encuentra con el conflicto entre la jurisdicción geométrica y la exclusivamente física, no vacila en declarar ésta soberana. Comparando su solución con la de Lorentz se advierten dos tipos mentales opuestos. Para explicar el experimento de Michelson, Lorentz resuelve, siguiendo la tradición, que la física se adapte a la geometría. El cuerpo tiene que contraerse para que el espacio geométrico siga intacto y vigente. Einstein, al revés, decide que la geometría y el espacio se adapten a la física y al fenómeno corpóreo.

Actitudes paralelas hallamos en las otras ciencias con frecuencia tal que me sorprende también no haber visto en ninguna parte advertido este carácter tan general y acusado en el pensamiento reciente.

La reflexología de Pavlov y la teoría del sentido lumínico de Hering son dos ensayos, clásicos a estas horas, de construir una fisiología independiente de la física y de la psicología. En ellos se toma el fenómeno biológico como tal en lo que tiene de ajeno a la condición común de hecho físico o psicológico y se le trata por métodos de investigación exclusivos a la fisiología.

Pero donde más agudamente, casi escandalosamente, aparece este nuevo temperamento científico es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en las últimas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del «tercero excluso» no vale para las entidades matemáticas y que es preciso hacer una matemática «sin lógica», fiel sólo a sí misma, indócil a axiomas forasteros.

No puede sorprendernos —una vez que hemos atisbado esta tendencia del nuevo pensamiento— la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio. Mas la nueva «teología dialéctica» rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y «totalmente» soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-humana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto

que se ha producido en medio del protestantismo, donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico.

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diamentralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra[55].

Estos son los caracteres más importantes del estilo intelectual que en estos últimos años se manifiestan. Yo creo que ellos pueden llevar a una gran época de la intelección humana. Con sólo una salvedad. No es posible que las ciencias se queden en esta posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto, precisamente esto, sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas.

Pero mi asunto ahora no me deja desviarme a consideraciones sobre el porvenir de la ciencia, y lo que he insinuado sobre su presente vino sólo para mostrar las condiciones intelectuales atmosféricas que han predispuesto al retorno a una filosofía mayor, corrigiendo el encogimiento de los últimos cien años. El filósofo encuentra en la combinación del aire público nuevo coraje para hacerse también independiente y fiel a la limitación de su destino.

Pero hay otro motivo más fuerte que los apuntados para que sea posible un renacimiento filosófico. La tendencia a aceptar cada ciencia su propia limitación y a proclamarse independiente son sólo condiciones negativas bastantes para quitar los estorbos que durante un siglo han paralizado la vocación filosófica, pero no nutren ni menos provocan enérgicamente a ésta.

¿Por qué vuelve, pues, el hombre a la filosofía? ¿Por qué vuelve a ser normal la vocación hacia ella? Evidentemente, se vuelve a una cosa por la misma razón esencial que llevó a ella la primera vez. Si no, es que el retorno carece de sinceridad, es una falsa vuelta, un fingir que se vuelve.

Esto nos obliga a plantearnos la cuestión de por qué al hombre se le ocurre en absoluto hacer filosofía,

¿Por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Conviene traer con claridad a la mente esa cosa que solemos llamar filosofía, para poder luego responder al «por qué» de su ejercicio.

En esta nueva óptica reaparece nuestra ciencia con los caracteres que ha tenido en todas sus épocas lozanas, si bien el progreso del pensamiento modula aquéllos en forma nueva y más rigorosa. ¿Qué es a nuestros ojos la filosofía resurgente?

Voy a responder a esta pregunta con una serie de rasgos, mediante fórmulas que poco a poco, en los días subsecuentes, irán revelando todo su sentido.

Lo primero que ocurriría decir fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un *contraposto* a la que podíamos dar de la física, diciendo que es conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el Universo— como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto rigoroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto «todo cuanto hay» no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. *El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido tomo tal*. Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición. Por tanto, el Universo es lo que radicalmente no sabemos, lo que absolutamente ignoramos en su contenido positivo.

En otro giro podíamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto, pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente el que no puede ser dado; porque es todo, y porque no es dado tendrá que ser en un sentido muy esencial el *buscado*, el perennemente buscado. Nada hay de extraño que la ciencia misma cuyo objeto hay que empezar por buscar, es decir, que hasta como objeto y asunto es ya problemática, tenga una vida menos tranquila que las otras y no goce a primera vista de lo que Kant llamaba *der sichere Gang*. Este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, que es puro heroísmo teorético. Ella consistirá en ser también como su objeto, la ciencia universal y absoluta que se busca. Así la llama el primer maestro de nuestra disciplina, Aristóteles: filosofía, la ciencia que se busca, ζητούμενη έχιοτήμη.

Pero tampoco en la definición antedicha —filosofía es conocimiento del Universo

—significa conocimiento lo mismo que en las ciencias particulares. Conocimiento en su sentido estricto y primario significa solución positiva concreta a un problema, es decir, penetración perfecta del objeto por el intelecto de su sujeto. Ahora bien, si conocimiento fuese sólo eso la filosofía no podría comprometerse a serlo. Imaginen ustedes que la nuestra llegase a demostrar que la última realidad del Universo está constituida por un ser absolutamente caprichoso, por una voluntad aventurera e irracional —esto creyó, en efecto, descubrir Schopenhauer. Entonces no cabría penetración total del objeto por el sujeto —esa realidad irracional sería opaca a la intelección— y, sin embargo, no es dudoso que fuera aquélla una perfecta filosofía, no menos perfecta que las otras para las cuales el ser era en su integridad transparente al pensamiento y dócil a la razón, idea básica de todo racionalismo.

Hemos, pues, de salvar el sentido del término conocimiento y advertir que si, en efecto, significa primariamente ese pleno ingreso del pensar en el Universo, cabrá una escala de valores de conocimiento según la mayor o menor aproximación a ese ideal: La filosofía debe comenzar por definir aquel concepto máximo y a la par dejarse abiertos los grados inferiores de él, que todos serán a la postre, en una u otra medida, modos del conocer. Por esta razón yo propongo que, al definir la filosofía como conocimiento del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto. Lo decisivo, pues, para que un conjunto de pensamientos sea filosofía, estriba en que la reacción del intelecto ante el Universo sea también universal, integral —que sea, en suma, un sistema absoluto.

Es pues, obligación constituyente de la filosofía tomar posición teorética, enfrontarse con todo problema, lo cual no quiere decir resolverlo, pero sí demostrar positivamente su insolubilidad. Esto es lo característico de la filosofía frente a las ciencias. Cuando éstas encuentran un problema para ellas insoluble, simplemente dejan de tratarlo. La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal.

Para el pragmatismo y toda la llamada «ciencia» un problema insoluble *no* es un problema —y por insoluble entienden insoluble por los métodos previamente reconocidos. Llaman problema, pues, «lo que se puede resolver», y como la solución consiste en ciertas manipulaciones, «lo que se puede hacer». El pragmatismo es, en efecto, el practicismo suplantando toda teoría. (Recuérdese la definición del pragmatismo en Peirce). Mas al propio tiempo es la teoría sincera en que se expresa el modo cognoscitivo de las ciencias particulares que conserva un resto de actitud práctica, que no es puro afán de conocer y, por lo mismo, aceptación de un problema ilimitado.

¿De dónde viene —se preguntará— este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida. Confusa o

claramente, al vivir vivimos hacia un mundo en derredor que sentimos o presentimos completo. El hombre de ciencia, el matemático, el científico es quien taja esa integridad de nuestro mundo vital y aislando un trozo hace de él su cuestión. Si el conocimiento del Universo o filosofía no da verdades del mismo tipo que la «verdad científica», tanto peor para ésta.

«La “verdad científica” se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial, y no sería necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente, al ver el trozo del arco roto, nuestra mirada completa la área curva manca.

»La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente, hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transcientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas se llamó “agnosticismo”.

»He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales no es cosa de que, haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra hacia uvas altaneras, las llame “mitos” y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no

se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella; las estrellas, como Heine decía, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

»Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos a no, de uno u otro rostro se incorporan en nosotros. La "verdad científica" es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar "mito". La "verdad científica" flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo[56]».

[APÉNDICE][57]

[El origen del conocimiento].

Pero si preguntamos de dónde viene ese apetito de Universo, de integridad del mundo, que es raíz de la filosofía, Aristóteles nos deja en la estacada. Para él la cuestión es muy simple, y comienza su «Metafísica» diciendo: «Los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer». Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su «ser». ¡Extraña condición la de este «ser» de las cosas! No se hace patente en ellas sino, al contrario, pulsa oculto siempre debajo de ellas, «más allá» de ellas. A Aristóteles le parece «natural» que nos preguntemos por el «más allá», cuando lo natural sería que, consistiendo primariamente nuestra vida en hallarnos rodeados de cosas, nos contentásemos con éstas. De su «ser» no tenemos, por lo pronto, la menor noticia. Nos son dadas puramente las cosas, no su ser. Ni siquiera hay en ellas indicio positivo de que tengan un ser a su espalda. Evidentemente, el «más allá» de las cosas no está en manera ninguna dentro de ellas.

Se dice que el hombre siente nativamente curiosidad. Y esto es lo que piensa Aristóteles cuando a la pregunta «¿Por qué el hombre se esfuerza en conocer?» responde, como un médico de Molière: «Porque le es natural». «Señal —prosigue— de que le es natural este afán su prurito por percibir», sobre todo «por mirar». Aquí Aristóteles se acuerda de Platón, que situaba a los hombres de ciencia y a los filósofos en la especie de los *philotheamones*, de los «amigos de mirar», de los que

van a espectáculos. Pero mirar es lo contrario que conocer: mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí, y conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente y un postular lo invisible, el «más allá» esencial.

Aristóteles, con esta indicación y con otras muchas que abundan en sus libros, nos revela cuál es su idea del origen del conocimiento. Según él, consistiría éste, simplemente, en el uso o ejercicio de una facultad que el hombre tiene, como mirar sería no más que usar de la visión. Tenemos sentidos, tenemos memoria que conserva los datos de aquéllos, tenemos experiencia en que esta memoria se selecciona y decanta. Todos ellos son mecanismos natos del organismo humano, que el hombre, quiera o no, ejercita. Pero nada de eso es conocimiento. Ni aunque añadamos las otras «facultades» más estrictamente llamadas intelectuales, como abstraer, comparar, colegir, etc… La inteligencia, o conjunto de todos esos poderes, es también un mecanismo con que el hombre se encuentra dotado y que evidentemente sirve, más o menos, para conocer. Pero el conocer mismo no es una facultad, dote o mecanismo; es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone. Y una tarea que acaso es imposible. ¡Hasta tal punto no es un instinto el conocimiento!

Al conocer usamos de nuestras facultades, pero no por un simple afán de ejercitarlas, sino para subvenir a una necesidad o menester que sentimos, la cual necesidad no tiene por sí misma nada que ver con ellas y para la que tal vez estas facultades intelectuales nuestras no son adecuadas o, por lo menos, suficientes. Conste, pues, que conocer no es, sin más, ejercitar las facultades intelectuales, pues no está dicho que el hombre logre conocer; lo único que es un hecho es que se esfuerza penosamente en conocer, que se pregunta por el trasmundo del ser y se extenúa en llegar a él.

Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos. No basta tener un aparato para usarlo. Nuestras casas están llenas de aparatos fuera de uso que no manejamos porque no nos interesa ya lo que ellos proporcionan. Juan es un hombre con enorme talento para la matemática, pero como sólo le interesa la literatura, no se ocupa de hacer matemática. Pero, además, como he indicado, no es ni mucho menos seguro que las dotes intelectuales del hombre le permitan conocer. Si por «naturaleza» del hombre entendemos, como Aristóteles, el conjunto de sus aparatos corpóreos y mentales y su funcionamiento, habremos de reconocer que el conocimiento no le es «natural». Al contrario, cuando usa de todos esos mecanismos se encuentra con que no logra plenamente eso que él se propone bajo el vocablo «conocer». Su propósito, su afán cognoscitivo trasciende sus dotes, sus medios para lograrlo. Echa mano de cuantos utensilios posee, sin conseguir nunca plena satisfacción con ninguno de ellos ni con su conjunto. La realidad es, pues, que el hombre siente un extraño afán por conocer y que le fallan sus dotes, lo que Aristóteles llama su «naturaleza».

Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del

hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero también en tener fallas. El hombre se compone de lo que tiene «y de lo que le falta». Si usa de sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo no es simplemente porque las tiene, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee. El error radicalísimo de todas las teorías del conocimiento ha sido no advertir la inicial incongruencia que existe entre la necesidad que el hombre tiene de conocer y las «facultades» con que cuenta para ello. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer, diríamos, su sustancia misma, está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, que está en el hecho terrible de que el hombre «no sabe». Ni el Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo y por eso no conoce. La bestia no sabe nada y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?

LECCIÓN IV[58]

[Conocimiento del Universo o Multiverso. — El primado del problema frente a sus soluciones. — Problemas teóricos y problemas prácticos. — Panlogismo y razón vital].

ESTE curso filosófico —como el curso fluvial del Guadiana— comenzó a brotar en un lugar, luego desapareció bajo las arenas de un desierto y, por fin, volvió a alumbrar aquí. De aquella mi primera lección en la Universidad salvé aquí —como se suele en los incendios y otras catástrofes subitáneas— sólo dos puntos. Uno, el enunciado del tema titular de este curso; otro —que una y otra vez quisiera recordar—, mi propósito de no hacer vía rectilínea, sino desarrollar mi pensamiento en círculos sucesivos de radio menguante, en ruta, pues, espiral. Esto nos permite y nos obliga a presentar cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigorosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior. Así, decía yo, no pocas cosas que en su primera aparición traen el cariz de ser sólo una frase o una trivialidad, reaparecen otra vez, como mejoradas por la fortuna, con aspecto más grave y original.

Pues bien: con lo dicho el último día hemos cumplido nuestro primer giro —ahora debemos emprender lo que Platón llamaría τον ήμέτηρον δεύτερον χλοῦς —nuestra segunda circunnavegación. Entrevimos que la verdad científica, la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta —pero que es incompleta y penúltima. No se basta a sí misma. Su objeto es parcial, es sólo un trozo del mundo y además parte de muchos supuestos que da sin más por buenos; por tanto, no se apoya en sí misma, no tiene en sí misma su fundamento y raíz, no es una verdad radical. Por ello postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquélla es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta. Y resulta que ésta, la inexacta, es una verdad más radical que aquélla —por tanto y sin duda, una verdad de más alto rango—, no sólo porque su tema sea más amplio, sino aun como modo de conocimiento; en suma, que la verdad inexacta filosófica es una verdad más verdadera. Pero esto no debía extrañar. La tendencia irreflexiva y vulgar a considerar la exactitud como un atributo que afecta a los quilates de la verdad carece por completo no sólo de justificación, sino hasta de sentido. La exactitud no puede existir sino cuando se habla de objetos cuantitativos, o como Descartes dice, de *quod recipit magis et minus*; por tanto, de lo que se cuenta y se mide. No es, pues, en rigor, un

atributo de la verdad como tal, sino de ciertas, determinadas cosas que hay en el Universo; en definitiva, sólo de la cantidad y luego, con valor aproximado, de la materia. Una verdad puede ser muy exacta y ser, no obstante, muy poco verdad. Por ejemplo, casi todas las leyes de la física tienen una expresión exacta, pero como están obtenidas por un cálculo meramente estadístico, es decir, por cálculo de probabilidades, tienen un valor sólo probable. Se da el caso curioso —y el tema merecería ser tratado aparte, porque es candente y gravísimo— de que conforme la física se va haciendo más exacta se les va convirtiendo entre las manos a los físicos en un sistema de meras probabilidades; por tanto, de verdades de segunda clase, de casi-verdades. La consecuencia de esto es uno de los motivos que llevan a los físicos actuales, gigantes creadores de un novísimo panorama cósmico, a ocuparse de filosofía, a asentar su verdad gremial en una más completa verdad vital.

Hemos tomado el día pasado un primer contacto con el hecho básico, con el hecho de todos los hechos que es «nuestra vida» y su horizonte el mundo. Este contacto era aún sobremanera impreciso y exento de evidencia. Casi parecía no más que una vaga reacción poética o patética. Sugiere, sin embargo, lo bastante para que columbremos cuál va a ser nuestra trayectoria.

La filosofía de hace cincuenta años aspiraba, cuando más, a ser un complemento de las ciencias particulares. Cuando éstas llegaban al punto en que no podían ya obtener verdades claras, se encargaba a la pobre filosofía, especie de «criada para todo», que completase la faena con algunas reverendas vaguedades. El hombre se instalaba dentro de la física y cuando ésta concluía seguía el filósofo todo derecho, en una especié de movimiento de inercia, usando para explicar lo que quedaba una suerte de física extramuros. Esta física más allá de la física era la metafísica —por tanto, una física fuera de sí. (Todavía la filosofía actual inglesa: Russell o Whitehead).

Pero lo dicho antes anuncia que nuestro camino es opuesto. Hacemos que el físico —y lo mismo el matemático, o el historiador, o el artista, o el político—, al notar los límites de su oficio, retroceda al fondo de sí mismo. Entonces encuentra que él mismo no es físico, sino que la física es una entre innumerables cosas que hace en su vida de hombre. El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filosofa —mejor o peor— técnica o espontáneamente, de modo culto o salvaje. No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés, retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía. Resulta ésta, pues, no meta-física, sino ante-física. Nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar. Por esta razón, la primera respuesta a nuestra pregunta «¿Qué es filosofía?» podía sonar así: «La filosofía es una cosa… inevitable».

A la pregunta «¿Qué es filosofía?» prometía yo el otro día contestar enunciando

una serie de atributos, de notas y facciones que fuesen delimitando el perfil del pensamiento filosófico. Pero llegó el tiempo, gran segador, y segó mi lección en flor cuando el concepto que buscábamos iba a madurar y desarrollarse. Tuve que concluir violentamente mi desarrollo en un punto cualquiera, allí donde el instante cronológico me obligaba a terminar.

Pero si ustedes hacen memoria notarán que apenas si habíamos pisado el umbral del tema, y es preciso que hoy ingresemos en su interior. Ensayábamos definir la filosofía como conocimiento del Universo, pero al punto puse a ustedes en guardia, no fuera a ser que esta definición, con su aparente rotundidad, dejase escapar precisamente cuanto hay de esencial y específico en el modo intelectual que llamamos filosofía. Este peligro, en rigor, no proviene de la definición misma, que es correcta, sino de la manera como solemos, sobre todo los hombres de razas calientes, leer y escuchar. Tras un cuarto de siglo de producción ideológica —no presumo de ancianidad, pero es el caso que yo comencé a publicar a los dieciocho años— he perdido toda ilusión que consista en esperar, salvo excepciones, de españoles o de argentinos que entiendan por leer u oír otra cosa que resbalar del significado espontáneo o impresionista de una palabra al de otra y del sentido primerizo de una frase al de la subsecuente. Ahora bien, así —no se dude de ello— no se puede entender ninguna expresión filosófica. La filosofía no se puede leer —es preciso desleerla—, quiero decir, repensar cada frase, y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes, tomar cada uno de ellos y, en vez de contentarse con mirar su amena superficie, tirarse de cabeza dentro de él, sumirse en él, descender a su entraña significativa, ver bien su anatomía y sus límites para salir de nuevo al aire libre, dueño de su secreto interior. Cuando se hace esto con los vocablos todos de una frase quedan unidos no costado a costado, sino subterráneamente, por sus raíces mismas de idea, y sólo entonces componen de verdad una frase filosófica. A la lectura deslizante u horizontal, al simple patinar mental hay que sustituir la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra.

Así procuré instalar a ustedes sucesivamente sobre cada uno de los términos que componen aquella definición. Hoy, forzados a resumir lo dicho para reanudar nuestra trayectoria ideológica, se nos ofrece ocasión para afirmar lo ya enunciado y enriquecerlo notablemente. Me importa hacerlo así, porque es un análisis, que yo sepa, completamente nuevo y espero más rigoroso que los usados.

A la obra, pues. Universo es el nombre del tema, del asunto para cuya investigación ha nacido la filosofía. Ahora bien, este objeto Universo es tan extraño, tan radicalmente distinto de todos los demás que desde luego obliga al filósofo a situarse ante él en una actitud intelectual completamente diferente de la que las ciencias particulares adoptan ante los suyos.

Entiendo por Universo formalmente «todo cuanto hay». Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay, y,

consecuentemente, de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las cosas —diríamos la vida pública de cada cosa, lo que representa y vale en la soberana publicidad de la existencia universal. Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay. Por eso elijo el verbo «haber»; ni siquiera digo «todo lo que existe», sino «todo lo que hay». Este «hay», que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen. Así, por ejemplo, el cuadrado redondo, el cuchillo sin hoja ni cacha o todos esos seres maravillosos de que nos habla el poeta Mallarmé —como la hora sublime que es, según él, «la hora ausente del cuadrante», o la mujer mejor, que es «la mujer ninguna». Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe, y no por casualidad, sino que su existencia es imposible; pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que tiene previamente que ser habido por nosotros, es menester que en algún sentido lo haya.

Decía yo que el matemático o el físico comienza por delimitar su objeto, por definirlo, y esta definición de lo numérico, del conjunto o como se quiera comenzar la matemática, y lo mismo la definición del fenómeno físico, de lo material, contiene los atributos más esenciales del asunto. Comienzan, pues, las ciencias particulares apartando, acotando su problema, y para ello comienzan sabiendo o creyendo saber de antemano lo más importante. Su faena se reduce a investigar la estructura interior de su objeto, su fino tejido íntimo, podríamos decir su histología. Mas cuando el filósofo parte a la pesquisa de todo cuanto hay acepta un problema radical, un problema sin límites, un absoluto problema. De lo que busca —que es el Universo— no sabe nada. Precisamos todo lo que ignora: precisarlo significa definir con pleno rigor el problema de la filosofía en lo que tiene de más peregrino y sin par.

1.º Al preguntamos qué es «todo lo que hay» no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay. Lo único que sabemos previamente a la filosofía es que hay esto y lo otro y lo de más allá, que es precisamente lo que no buscamos. Buscamos «todo» y lo que tenemos es siempre lo que no es todo. De éste no sabemos nada y, tal vez, entre todas esas partes que ya tenemos no están las que nos son más importantes, lo más importante de cuanto hay.

2.º Pero ignoramos también si eso que hay será, en efecto, un todo, es decir, Universo, o si por ventura cuanto hay forma más bien diversos todos, si es Multiverso.

3.º Pero ignoramos todavía más. Sea lo que hay Universo o Multiverso, al partir en nuestra empresa intelectual, ignoramos radicalmente si será cognoscible, es decir, si nuestro problema será soluble o no. *Ruego a ustedes que no pasen desatentamente por delante de lo que acabo de decir*. Constituye la dimensión más extraña del pensamiento filosófico, la que le proporciona un carácter exclusivo, la que mejor

diferencia el modo intelectual filosófico de todos los demás.

La ciencia particular no duda de que su objeto sea cognoscible —dudará de que lo sea plenamente y encontrará dentro de su problema general algunos especiales que no puede resolver. Inclusive, como la matemática, llegará a demostrar que son insolubles. Pero la actitud del científico implica la fe en la posibilidad de conocer su objeto. Y no se trata de una vaga confianza humana, sino de algo constituyente de la ciencia misma, hasta el punto de que para ella definir su problema es una y misma cosa con fijar el método general de su solución. Dicho en otra forma: para el físico es problema lo que en principio se puede resolver, la solución le es en cierto modo anterior al problema; se entiende que va a llamar solución y conocimiento al trato que el problema tolere. Así, de los colores y los sonidos y los cambios sensibles, en general, el físico sólo puede conocer las relaciones cuantitativas, y aun éstas —las situaciones en tiempo y espacio— sólo relativamente y aun estas relatividades sólo con la aproximación que los aparatos y nuestros sentidos permiten; pues bien, a este resultado, teoréticamente tan poco satisfactorio, llamará solución y conocimiento. Viceversa considerará como problema físico sólo lo que puede someterse a medidas y lo que acepta ese tratamiento metódico. Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. Y esto significa que es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva —no como el domador de circo que previamente la cloroformiza.

De suerte que no sólo el problema filosófico es ilimitado en extensión, puesto que abarca todo y no tiene confines, sino que lo es también en intensidad problemática. No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema. Cuando, en cambio, decimos que las ciencias particulares tratan un problema relativo o parcial, no sólo sugerimos que se ocupan exclusivamente de un trozo de universo y nada más, sino que ese problema mismo se apoya en datos que se dan por sabidos y resueltos, por tanto, que sólo a medias es problema.

Es éste, a mi juicio, el momento de hacer una observación fundamental que me extraña no haber visto nunca expresada. Cuando se habla de nuestra actividad cognoscitiva o teorética se define muy justamente como la operación mental que va desde la conciencia de un problema al logro de su solución. Lo malo es que se tiende a no considerar como importante en esa operación sino su última, parte: el tratamiento y solución del problema. Por eso, cuando se piensa en la ciencia se la suele ver como un repertorio de soluciones. En mi entender, es esto un error. En primer lugar, porque hablando rigorosamente y evitando, como exige el temple de nuestro tiempo, el utopismo, es muy discutible si algún problema ha sido nunca plenamente resuelto; por lo tanto, no es en la solución donde debemos cargar el acento al definir la ciencia. En segundo lugar, la ciencia es un proceso siempre fluyente y abierto hacia la solución —no es, pues, de hecho, la arribada a la costa anhelada—, sino que es la navegación procelosa hacia ella. Pero, en tercero y

definitivo lugar, se olvida que al ser la actividad teorética una operación y marcha de la conciencia de un problema a su solución, lo primero que es, precisamente, es conciencia del problema. ¿Por qué se deja esto a la espalda como detalle insignificante? ¿Por qué parece natural y de no urgente meditación que el hombre tenga, problemas? Y, sin embargo, bien obvio es que en el problema está el corazón y el núcleo de la ciencia. Todo lo demás actúa en función de él —es secundario con respecto a él—. Si queremos un instante rozar el placer intelectual que proporciona siempre la paradoja, diríamos que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo. Cada ciencia es, primariamente, un sistema de problemas invariables o de muy limitada variación y eso, el tesoro de problemas, es el que emigra a lo largo de las generaciones, el que pasa de mente en mente, el que constituye el patrimonio y el paladión de la tradición en la historia, milenaria de una ciencia.

Pero todo esto me sirve sólo como peldaño para, elevarme a una consideración más radical, El error padecido al ver la actividad teorética, por el cabo de su solución y no por su cabo inicial que es el problema, se origina, en un desconocimiento de la maravilla que significa el hecho magnífico de que en el hombre existan problemas. Y es que no se distinguen dos sentidos muy diferentes de este vocablo. Se observa que la vida plantea al hombre, desde siempre, problemas —estos problemas que no se plantea el hombre sino que caen sobre él, que le son planteados por su vivir, son los problemas prácticos.

Intentemos definir la actitud mental en que aparece un problema práctico. Estamos rodeados, cercados por la realidad cósmica, dentro de la cual vamos sumergidos. Esa realidad envolvente es material y es social. Sentimos de pronto una forzosidad o un deseo que, para satisfacerse, requeriría una realidad circundante distinta de la que es: una piedra, por ejemplo, estorba nuestro avance por el camino. El problema práctico consiste en que una realidad diferente de la efectiva sustituya a ésta, que haya un camino sin piedra —por tanto, que algo que no es llegue a ser—. El problema práctico es aquella actitud mental en que proyectamos una modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea.

Nada más diverso de esta actitud que aquélla en que surge un problema teorético. La expresión del problema en el lenguaje es la pregunta: «¿*Qué* es tal o cual cosa?» Noten lo peregrino de este hecho mental, de demanda pareja. Aquello de quien nos preguntamos: «¿Qué es?» está ahí, *es* —en uno u otro sentido—, sino no se nos ocurriría preguntarnos nada acerca de ello. Pero resulta que no nos contentamos con que sea y esté ahí— sino, al revés, nos inquieta que sea y que sea tal y como es, nos irrita su ser. ¿Por qué? Evidentemente porque eso que es, tal y como está ante nosotros, no se basta a sí mismo sino que, al contrario, vemos que le falta su razón de ser, vemos que si no es más que lo que parece ser, si no hay tras lo aparente algo más que lo complete y sostenga, su ser es incomprensible o, dicho de otro modo, su ser es

un no ser, un pseudoser, algo que no debe ser. De donde resulta que no hay problema teorético si no se parte de algo que es, que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no debiendo ser. La teoría —conviene recalcar la extravagancia del hecho— empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo, aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprendente de que sea y un rehacer hacia atrás el camino de su génesis. Si, pues, el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es —pero conviene—, el problema teorético consiste en hacer que no sea lo que es —y que por ser tal— irrita al intelecto con su insuficiencia.

Para mí esta, audacia del hombre que le lleva, a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertírselo en problema, crearlo como problema, es lo característico y esencial de la actividad teorética que, por lo mismo, considero irreductible a toda finalidad práctica, sea del orden que sea. Esto significa que hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso y deportivo, que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el, inquieto ser de los problemas. Esta raíz o dimensión teorética del ser humano es un hecho último que hallamos en el cosmos y que es vano querer explicar como consecuencia del principio utilitario, usado para comprender casi todos los otros fenómenos de nuestro organismo viviente. No se diga, pues, que la necesidad o problema práctico nos obliga a plantearnos problemas teóricos. ¿Por qué no acontece esto en el animal, que tiene y siente, sin duda alguna,' problemas prácticos? Ambas clases de problematismo tienen origen radicalmente distinto y no toleran una mutua reducción. Porque, viceversa, un ser sin deseo, sin necesidades, sin apetito —un ser que fuese sólo intelecto y que tendría problemas teóricos— no llegaría nunca a percibir un problema práctico.

Hecha esta observación fundamental, la aplicamos inmediatamente a nuestro estudio sobre lo que es filosofía y decimos: si lo esencial en el *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia, ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teorética cuanto más problema sea su problema y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la *theoría* y su etimología lo significa directamente.

Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teorética. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada, deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección. Puede decir como Francisco de Asís: «Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco». O bien como Fichte: *philosophieren heisst eigentlich nicht leben, leben heisst eigentlich nicht*

philosophieren —Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar. Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida.

El problema nuestro era absolutamente problema porque comenzaba por admitirse su insolubilidad: tal vez, decíamos, el Universo o cuanto hay es incognoscible. Y puede ser incognoscible por dos razones distintas. Una de ellas consiste en que tal vez nuestra capacidad de conocer es limitada, como cree el positivismo, el relativismo y, en general, el criticismo. Pero también puede ser el Universo incognoscible por una razón que las usadas teorías del conocimiento ignoran, a saber, porque aun siendo ilimitada nuestra inteligencia, el ser, el mundo, el Universo sea por sí mismo, por su misma contextura, opaco al pensamiento porque sea en sí mismo irracional.

Hasta estos últimos años no se ha vuelto a plantear el problema del conocimiento en forma elevada y clásica. El mismo Kant, que fue agudísimo y genial y de valor permanente en la porción de él que trató, ha sido tal vez quien más ha contribuido a que no se viese en su integridad. Hoy empieza a parecemos extraño e inaceptable que aun cuando se trate de él en esa forma parcial, se quiera eludir la cuestión general. Si yo me pregunto cómo y cuánto puede el sujeto hombre conocer, necesito antes averiguar qué entiendo, en general, por conocimiento, sea quien sea el sujeto que conoce. Sólo así podré ver si, en el caso particular del hombre, se cumplen las condiciones genéricas sin las cuales no es posible conocimiento alguno. Hoy, sobre todo, después del reciente libro del gran pensador alemán Nicolai Hartmann, empieza a reconocerse que es preciso comenzar por determinar cuáles son las condiciones primarias de cognoscibilidad. El conocimiento, definido en su carácter más elemental, era aquella famosa y trivial *adaequatio rei et intellectus*, es decir, una asimilación entre el pensar y el ser. Pero ya vimos que cabía un mínimo de *adaequatio*, la cual da un conocimiento meramente simbólico, en que mi pensamiento de una realidad no se parece apenas en nada a esa realidad, como un idioma tiene palabras distintas que otro y se contenta con una correspondencia o paralelismo. Aun en este caso mínimo, no podrían corresponderse los idiomas distintos si no tuviesen, a la postre, una estructura formal común, es decir, un esqueleto gramatical que, por lo menos en parte, fuese común a ambos. Lo mismo acontece en todo conocimiento: si lo es, aun mínimamente, tiene que haber un mínimum de efectiva asimilación entre el ser conocido y el pensar o estado subjetivo del que conoce. Sólo puede entrar el mundo en mi mente si la estructura de mi mente coincide en parte con la estructura del mundo, si mi pensar se comporta en alguna manera coincidentemente con el ser. De suerte que la vieja expresión escolástica adquiere un sentido nuevo y fabulosamente más grave. No se trata sólo de lo que hasta ahora ha significado y que es una advertencia casi frívola — a saber— que el intelecto si conoce se asemeja a la cosa, es decir, la copia —sino que se trata precisamente de la condición honda sin la cual aun esto es imposible. En efecto, no puede mi pensamiento copiar la realidad,

recibirla en sí, si ésta a su vez no se asemeja a mí pensar. Ahora, pues, y creo esta fórmula también nueva, la *adaequatio* entre ambos términos tiene que ser mutua: mi pensamiento ha de coincidir con la cosa, pero esto es imposible si la cosa ya por sí no coincide con la estructura de mi pensamiento.

De aquí que sin tener conciencia clara de esto, toda teoría del conocimiento, contra su voluntad, haya sido una ontología —es decir, una doctrina sobre qué es, por su parte, el ser y qué es, por su parte, el pensar (al fin y al cabo, un ser o cosa particular), y luego una comparación entre ambos. De la cual resultaba que se descubría unas veces al pensar como un resultado del ser— y esto era el realismo —y otras, viceversa, se mostraba que la estructura del ser procedía del pensar mismo— y esto era el idealismo. Pero en uno y otro caso se subentendía, sin clara conciencia de ello, que era menester, para justificar el conocimiento, demostrar la identidad estructural de ambos términos. Así resume Kant toda su *Crítica de la Razón pura* en estas palabras erizadas de tecnicismo, pero que ahora, a mi juicio, cobran la más humilde y, porque humilde, desnuda, la más perfecta claridad: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia = léase pensamiento —*son las mismas* que las condiciones de la posibilidad de los objetos = léase ser o realidad».

Sólo de esta suerte —repito— puede acometerse en serio y con todo su ideal, pavoroso dramatismo, el problema del conocimiento. Puede ocurrir que la textura del ser coincida por completo con la del pensar, es decir, que el ser funcione y sea lo mismo que el pensar funciona y es. Esta es la gran tesis del racionalismo —máximo optimismo gnoseológico. Si, en efecto, fuera así, para conocer bastaría con que el pensamiento se pensase a sí mismo —seguro de que fuera de él la realidad dócilmente, por obedecer a las mismas leyes que el pensar o *lógos*, coincidiría con los resultados de ese análisis interno del pensamiento. Por eso Aristóteles hace que Dios, principio del Universo, consista sólo en un pensar sobre el pensar —*nóesis noéseos*— que sólo con pensarse a sí mismo conoce su Universo. Lo real, según esto, consiste en materia lógica, lo real es racional —como va a decir al otro extremo de la historia de la filosofía el otro racionalista, el *panlogista* Hegel. Si queremos sorprender en un rincón de descuido este modo de filosofar racionalista, citaremos unas palabras de Leibniz perdidas hacia el final de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y que no he visto citadas. Dice así el gran optimista: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la maniere de celles qui nous sont distinctemente connues*. Este hombre está seguro que lo desconocido, es decir, lo real más allá de nuestro pensamiento, tendrá un modo de ser, un consistir o, como yo digo, una consistencia igual que lo real ya conocido, es decir, que la porción de realidad cuya consistencia ha resultado ya coincidir con la de nuestro pensar. Para mí éste es un ejemplo y lugar clásico de lo que llamo utopismo intelectual, es decir, la fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar —*u-topos*— de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él. Si esto es así yo no tengo que esperar a toparme con lo real desconocido, desde luego y por

anticipado sé cómo se comportará.

Frente a este campeón del optimismo pondríamos al extremo escepticismo —para el cual el ser no coincide en nada con el pensar, por tanto, es imposible todo conocimiento. Y entre medias situaremos la posición que parece más discreta, a saber: la que cree notar que el ser sólo en parte coincide con el pensar, que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta el pensar, esto es, lógicamente. Una teoría del conocimiento regida por este tercer punto de vista cuidaría de dibujar severa, verazmente la línea de coincidencias y discrepancias entre el universo y el pensamiento, dibujará un mapa de lo objetivo donde habrá zonas civiles o que el pensar puede penetrar, y zonas impenetrables, zonas irracionales del mundo. Por ejemplo: los números forman una provincia de objetos máximamente coincidente con el *lógos*, hasta el punto que se ha creído posible racionalizar toda la matemática y construirla puramente con lógica. Pero en estos meses vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia y que, junto con la física actual, bastaría para ennoblecer a nuestra época en la vasta procesión de los tiempos. Me refiero al ensayo que Brouwer y Weyl hacen de demostrar la discrepancia parcial que hay entre la consistencia del número y la de los conceptos, por tanto, la imposibilidad de una matemática lógica o formalista, la necesidad de una matemática fiel a la peculiaridad de su objeto, que ellos llaman «intuicionista», una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática. Si de la matemática ascendemos a objetos más complicados —la materia física, la vida orgánica, la vida psíquica, la vida social, la vida histórica— la dosis de irracionalidad o impenetrabilidad al puro pensar crece y es lo más probable que cuando el objeto de que se trata es nada menos que el Universo, la porción de él cimarrona, ininteligible por los medios del puro *lógos* tradicional sea, máxima. Todavía, en la física la, razón camina holgada, pero, como dice admirablemente Bergson —bien que por motivos menos admirables—, «fuera de la física es preciso hacer inspeccionar a la razón por el buen sentido». Esto que Bergson llama «buen sentido» es lo que yo he llamado muy formalmente «razón vital», una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales.

Pero también sería una mala inteligencia, por ventura la más grave de todas, interpretar la definición de la filosofía como doctrina del Universo, y la tendencia a construir un *máximum* de *corpus* filosófico como una recaída ingenua en la vieja metafísica. Estas objeciones externas, políticas, pedagógicas, higiénicas a un pensamiento que avanza en virtud de razones internas son siempre pueriles, frívolas —y voy a decir más—, faltas de veracidad teorética. En general, todo el que ataque una obra de teoría por motivos forasteros a ella misma y mediante *argumenta hominis ad hominem*, declara automáticamente su incapacidad como hombre de teoría. No vale hablar de las cosas por delante de ellas sin entrar en ellas, no vale el *vorbetreden* en que se eluden las cuestiones mismas sobre las cuales precisamente se pretende

sentenciar. Yo incito a las generaciones nuevas de la intelectualidad española para que sean en este punto sobremanera exigentes, porque esa es la condición esencial para que en un país llegue a haber en serio y con verdad vida intelectual. «Lo demás no es —como dice el personaje de una novela española— más que carrocería».

Mal puede ser una filosofía definida según hemos visto, y para la cual es de rigor, es esencial admitir por anticipado la posible incognoscibilidad de su objeto —mal puede ser una ingenua recaída en la vieja metafísica. Nunca, que yo sepa, se ha dado al punto de partida filosófico una expresión más exigente de criticismo, de cautela. Pero fieles —y esto es lo característico de la situación actual—, fieles al modo heroico de conocer y pensar que es, quiérase o no, en su esencia misma la filosofía, no podemos contentarnos con ser cautos, sino que necesitamos ser completos. Cautela, pues, pero sin suspicacia; con naturalidad. No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue una filosofía aldeana. Como Hegel dice: «el miedo a errar es ya un error y si se analiza se descubre en su fondo un miedo a la verdad». El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad —librarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica. No renunciamos, pues, a ningún rigor crítico, antes bien, lo llevamos a su extrema exigencia, pero lo hacemos sencillamente, sin darnos importancia por ello, sin adoptar la patética gesticulación criticista. Detestamos, como todo nuestro tiempo, el vano ademán exacerbado, la superlación del gesto. Hay, en todo, que ser lo que se es, sin gesticulación, en sobria autenticidad —evitando ser la exageración, el mascarón de proa de sí mismo.

Si ahora, a fin de no perdernos, tentamos el hilo de Ariadna necesario en todo desarrollo de conceptos, podemos resumir lo dicho reiterando su fórmula primera, que ahora sonará a ustedes más llena de sentido. Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay, pero al partir ni sabemos qué es lo que hay, ni si lo que hay forma Universo o Multiverso, ni si, Universo o Multiverso, será cognoscible.

La empresa, pues, parece loca. ¿Por qué intentarla? ¿No fuera más prudente excusarla —dedicarse no más a vivir y prescindir del filosofar? Para el viejo héroe romano, por el contrario, era necesario navegar y no era necesario vivir. Siempre Se dividirán los hombres en estas dos clases, de las cuales forman la mejor aquellos para quienes precisamente lo superfluo es lo necesario. En el pequeño patio de Oriente se alza dulce y trémula, como un surtidor de fontana, la voz ungida de Cristo que amonesta: «Marta, Marta —una sola cosa es necesaria». Y con ella aludía, frente a Marta hacendosa y utilitaria, a María amorosa y superflua.

LECCIÓN V[59]

[La necesidad de la filosofía. — Presente y compresente. — El ser fundamental. — Autonomía y pantonomía]. — Defensa del teólogo frente al místico.

AL enunciar el problema de la filosofía hallamos que era el más radical imaginable, que era archiproblemático. Por otra parte, veíamos que cuanto más problemático sea un problema más pura es la actitud cognoscitiva, teorética que lo percibe y escudriña. Por eso es la filosofía el esfuerzo intelectual por excelencia —en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo.

Pero esta misma pureza y superlativo heroísmo intelectual que lleva a la filosofía ¿no da a ésta un carácter desaforado, frenético? ¿Tiene buen sentido plantearse problema tan descomunal como es el filosófico? Si se empieza a hablar aquí de probabilidades fuera menester declarar que el buen éxito del intento llamado filosofía es lo menos probable del mundo. Parece —decía yo— una loca empresa. ¿Por qué intentarla? ¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? Si no es probable el logro de su empeño, la filosofía, no sirve de nada, no hay necesidad de ella. Perfectamente; mas, por lo pronto, es un hecho que hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario. Y recordábamos la divina oposición entre Marta utilísima y María superflua. La verdad es —y a esto aluden últimamente las palabras de Cristo— que no existe tal definitiva dualidad y que la vida misma, inclusive la vida orgánica o biológica, es, a la postre, incomprensible como utilidad, sólo es explicable como inmenso fenómeno deportivo.

Así ese hecho, al fin y al cabo vital, que es filosofar. ¿Es necesario? ¿No es necesario? Si por necesario se entiende «ser útil» para otra cosa, la filosofía no es, por lo menos primariamente, necesaria. Pero la necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin. La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar. Esta necesidad de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial. Por eso Aristóteles no vacila en decir respecto de las ciencias: *anankatióterai pasai̧ ameínon d’oudemía*[60]. Sugestivamente, Platón, cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más rigoroso, allá en pleno diálogo *Sophistés*, dirá que es la filosofía *he epistéme tón eleútheron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas. ¿Qué le hubiera acontecido a Platón si aquí hubiera dicho eso? ¿Y si encima de eso hubiera situado su disertación en un gimnasio público, donde los jóvenes elegantes de Atenas, atraídos por la cabeza redonda de Sócrates, se agolpaban en torno a su palabra como falenas en torno a una linterna y alargaban hacia él sus largos cuellos de discóbolos?

Pero dejemos al amigo Platón y sigamos perescrutando la amiga verdad.

La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto. ¿Por qué? Su nota radical era buscar todo como tal todo, capturar el Universo, cazar el Unicornio. Mas ¿por qué ese afán? ¿Por qué no contentarnos con lo que sin filosofar hallamos en el mundo, con lo que ya es y está ahí patente ante nosotros? Por esta sencilla razón: todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte —vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento. Hace doce años, hablando en Buenos Aires, definía yo el descontento «como un amar sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos». Es el echar de menos lo que no somos, el reconocernos incompletos y mancos.

En expresión rigorosa quiero decir lo siguiente:

Si tomamos un objeto cualquiera de cuantos hallamos en el mundo y nos fijamos bien en lo que poseemos al tenerlo delante, pronto caeremos en la cuenta de que es sólo un fragmento y que por serlo nos fuerza a pensar en otra realidad que lo completa. Así, los colores que vemos, que tan ágil y galantemente se nos plantean siempre ante los ojos, no son lo que a la vista parecen ser, quiero decir, no son sólo colores. Todo color necesita extenderse más o menos, existe, es derramado en alguna extensión; no hay, pues, color sin extensión. Él es sólo una parte de un todo que llamaremos extensión coloreada o color extenso. Pero esta extensión coloreada, a su vez, no puede ser sólo extensión coloreada. La extensión, para serlo, supone algo que se extienda, que sustente la extensión y el color, un substrato o soporte. La extensión requiere, como Leibniz decía frente a Descartes, algo *extensione prius*. Llamemos —como se hace tradicionalmente— a ese soporte del color extenso, materia. Al llegar a ella parece que hemos llegado por fin a algo suficiente. La materia ya no necesita ser sostenida por nada: está ahí, es por sí —no como el color, que es y existe por otro, gracias a la materia que lo sostiene. Pero al punto nos ocurre esta sospecha: si la materia una vez que existe, que está ahí, se basta así misma, no ha podido darse el ser, no ha podido venir al ser por su propia capacidad. No se puede pensar la materia sin verla como algo que ha sido puesto en la existencia por algún otro poder, como no se puede ver la flecha en el aire sin que busquemos la mano que la ha lanzado. Es, pues, también pedazo de un proceso más amplio que la produce, de una realidad más ancha que la completa. Todo esto es trivial y me sirve sólo para aclarar la idea en que estamos.

Más claro e inmediato me parece este otro ejemplo. Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece —al menos en nuestra visión— algo completo y suficiente. Se compone de lo que en él vemos y de nada más. Al

menos, si analizamos lo que al verlo hay en nuestra percepción, parece no haber más que sus colores, sus luces, sus formas, su espacio y no necesitar de más. Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa. ¿Por qué, si en nuestra mente no había antes más que lo que veíamos del salón, nos causa sorpresa, sin necesidad de ninguna reflexión, que no haya en derredor de él casa, y calle, y ciudad, y tierra, y atmósfera, etc., etc.? Por lo visto, en nuestra percepción, junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si faltase, lo echaríamos de menos. Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino sólo primer plano que se destaca sobre un fondo vago con el que contamos tácitamente, que ya existía para nosotros, bien que como oculto y adjunto, envolviendo lo que, de hecho, vemos. Ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero está ahora compresente. Y en efecto, siempre que vemos algo este algo se presenta sobre un fondo latente, oscuro, enorme, de contornos indefinidos que es —simplemente— el mundo, el mundo de que forma parte, de que es sólo pedazo. Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo.

Y lo mismo acontece si nos fijamos en nuestra realidad íntima, en lo psíquico. Lo que en cada instante vemos de nuestro ser interior es sólo un pequeño trozo: estas ideas que ahora pensamos, este dolor que sufrimos, esta imagencilla que se pinta en nuestro escenario íntimo, esta emoción que ahora sentimos; pero este pobre montoncillo de cosas que ahora vemos de nosotros es sólo lo que en cada caso se adelanta a nuestra mirada vuelta hacia adentro, es sólo como el hombro de nuestro yo completo y efectivo, el cual queda al fondo como una gran cuenca o serranía de que en cada instante vemos sólo el rincón de un paisaje.

Pues bien, el mundo —en el sentido que ahora damos a la palabra— es sólo el conjunto de las cosas que podemos ir viendo unas con otras. Las que ahora no vemos sirven de fondo a las que vemos, pero luego serán aquéllas las que tengamos delante, inmediatas, patentes, dadas. Y si cada una es sólo fragmento y el mundo es no más que su colección o montón, quiere decirse que, a su vez, el mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo «*nuestro* mundo», será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado sólo… un problema.

[¿En qué consiste, lo problemático del problema? Tomemos el ejemplo inveterado: el palo dentro del agua parece recto al tacto, no recto a la vista. El intelecto quiere avecindarse en una de estas apariencias, pero la otra se alza con derechos iguales. El intelecto siente la angustia de no poder reposar en ninguna y busca una solución: busca salvase haciendo de ellas meras apariencias. Problema es

la conciencia de un ser y un no ser, de una contradicción. Como decía Hamlet: «Ser o no ser, ésta es la cuestión»].

Parejamente, el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. Como Kant decía: «Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema». He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara.

Fíjense ahora ustedes un momento en la peculiar situación que se nos crea frente a ese ser postulado y no dado, frente a ese ser fundamental. No cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente, pero que acaso mañana se manifieste ante nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo — y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias. En este sentido, bien que sólo en éste, simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el múñelo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen.

Siempre, en este contexto, me emociona, recordar la figura de Marción, el primer gran heresiarca del cristianismo, a quien, no obstante tener que llamarlo «primogénito de Satán», la Iglesia, con fina conciencia, ha tratado siempre en forma de desusada consideración, porque era, en efecto, fuera, del dogma, varón en todo ejemplar.

Marción, como todo el gnosticismo, parte de una conciencia hipersensible para el carácter de limitación, de defecto, de insuficiencia adscrito a todo lo mundano. Por eso no admite que el verdadero y supremo Dios tenga, nada que ver con el Mundo: él es lo absolutamente distinto y otro que el mundo —es *aliotrios*. De otro modo quedaría contaminado moral y ontológicamente con la imperfección y limitación de éste. De aquí que, según él, no pueda ser el supremo y auténtico Dios un creador del mundo: sería entonces creador de lo insuficiente, por tanto, él mismo insuficiente, y buscamos, frente al mundo, la perfecta suficiencia. Crear algo es, al cabo —interpreto ahora a Marción— contaminarse con lo creado. El Dios creador es un poder segundo, es el Dios del Antiguo Testamento, un Dios que tiene mucho de intramundano, Dios de la justicia y Dios de los ejércitos, lo cual supone que está referido indisolublemente al crimen y a la lucha. En cambio, el verdadero Dios no es justo, es simplemente bueno, no es justicia, sino caridad, amor. Existe eternamente ajeno al mundo y ausente del mundo, en absoluta distancia de él, intacto de él; por eso sólo podemos llamarle por excelencia «el Dios extranjero» —ξένος θεός—, mas por lo mismo que es lo absolutamente otro que el mundo, lo compensa y lo completa, de puro no tener que ver con el mundo lo salva. Y ésta es para el gnóstico la obra más altamente divina: no crear el mal mundo como un demiurgo pagano, sino, al contrario, «descrearlo», anular su maldad constitutiva —es decir, salvarlo.

Si es, por lo pronto, necesario subrayar esa distancia, no basta con esto. El gnosticismo se queda ahí: es la exageración de ese momento, del *Deus exsuperantissimus*. Hace falta el viaje de vuelta. No resulte que he hecho una confesión de marcionismo. Mal puedo hacerla cuanto que éste habla de Dios, problema de la teología, y esto para nosotros era sólo ilustración al margen. Hablamos sólo del ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía.

Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay. Ya vimos que esto implicaba para el filósofo la obligación de plantearse un problema absoluto, es decir, de no partir tranquilamente de creencias previas, de no dar nada por sabido anticipadamente. Lo sabido es lo que ya no es problema. Ahora bien, lo sabido fuera, aparte o antes de la filosofía es sabido desde un punto de vista parcial y no universal, es un saber de nivel inferior que no puede aprovecharse en la altitud donde se mueve *a nativitate* el conocimiento filosófico. Visto desde la altura filosófica, todo otro saber tiene un carácter de ingenuidad y de relativa falsedad, es decir, que se vuelve otra vez problemático. Por eso Nicolás Cusano llamaba las ciencias *docta ignorancia*.

Esta situación del filósofo, que va aneja a su extremo heroísmo intelectual y que sería tan incómoda si no le llevase a ella su inevitable vocación, impone a su pensamiento lo que llamo imperativo de *autonomía*. Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin

admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía —y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía—; él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fíen ustedes de la ternura de los nietos. El próximo día vamos a ajustar las cuentas a nuestros abuelos. Comienza el filósofo por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirlo en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta ínsula, se condena a un robinsonismo metódico. Tal era el sentido de la duda metódica que para siempre sitúa Descartes en el umbral del conocimiento filosófico. El sentido de ella no era simplemente dudar de todo aquello que, en efecto, suscita en nosotros duda —esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto—, sino que consiste en dudar inclusive de lo que no se duda de hecho pero, en principio, podía ser dubitable. Esta duda instrumental y técnica, que es el bisturí del filósofo, tiene un radio de actuación mucho más amplio que la habitual suspicacia del hombre, puesto que dejando atrás lo dudoso se alarga hasta lo dubitable. Por eso no titula Descartes su famosa meditación así: *De ce qu'on revoque en doute*, sino *De ce qu'on peut revoquer en doute*.

Aquí tienen ustedes la raíz de un aspecto característico de toda filosofía: su fisonomía paradójica. Toda filosofía es paradoja, se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teoréticamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables.

Pero una vez que en virtud del principio autonómico se ha replegado el filósofo sobre aquellas poquísimas verdades primeras de que ni aun teoréticamente cabe dudar, y que por ello se prueban y comprueban a sí mismas, tiene que volverse cara al Universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro. Ese punto o puntos mínimos de verdad rigorosa tienen que ser elásticamente dilatados hasta aprisionar cuanto hay. Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía*.

No basta con el principio de autonomía que es negativo, estático y de cautela, que nos invita a tener cuidado, pero no a caminar, que no orienta ni dirige nuestro avance. No basta con no errar: es preciso acertar, es forzoso atacar sin descanso nuestro problema, y como éste consiste en definir el todo o Universo, cada concepto filosófico habrá de ser fabricado en función del todo, a diferencia de los conceptos en las disciplinas particulares que se atienen a lo que la parte es como parte aislada o falso todo. Así, la física nos dice solamente lo que es la materia como si sólo ella hubiese en el Universo, como si fuese el Universo. Por eso la física ha solido tender a sublevarse como auténtica filosofía, y esta pseudofilosofía subversiva es el materialismo. El filósofo, en cambio, buscará de la materia su valor como pieza del Universo y dirá la verdad última de cada cosa, lo que esta cosa es en función de

todas. A este principio de conceptuación llamo *pantonomía* o ley de totalidad.

El principio de autonomía ha sido de sobra proclamado desde el Renacimiento hasta el día, a veces con un exclusivismo funesto que ha frenado al pensamiento filosófico hasta paralizarlo. En cambio, el principio de pantonomía o universalismo sólo ha encontrado atención adecuada en algún momento del alma antigua y en el breve período filosófico que va de Kant a Hegel, la filosofía romántica. Yo me atrevería a decir que esto y sólo esto nos aproxima a los sistemas post-kantianos, cuyo estilo ideológico nos es, por lo demás, sobremanera extemporáneo. Pero ya es de gran calado esa sola coincidencia. Coincidimos con ellos en no contentarnos con evitar el errar y en considerar que la mejor manera de lograrlo no es angostar el campo visual, sino, al contrario, dilatarlo máximamente, convirtiendo en imperativo intelectual, en principio metódico el propósito de pensar todo y no dejarse nada fuera. Desde Hegel se ha olvidado que filosofía es ese pensamiento integral y que no es sino eso —con todas sus ventajas y, naturalmente, con todos sus fallos.

Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física. No ha sido casual que en el último siglo fuese el filósofo tan infiel a su condición. Fue característico de esos tiempos en Occidente no aceptar el Destino, querer ser lo que no se era. Por eso fue una edad constitutivamente revolucionaria. En sentido último, «espíritu revolucionario» significa no sólo afán de mejorar —cosa que es siempre excelente y noble—, sino creer que se puede sin límites ser lo que no se es, lo que radicalmente no se es, que basta con pensar en un orden del mundo o de la sociedad que parecen óptimos para que debamos realizarlos, no advirtiendo que el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable, la cual limita la realización de nuestros deseos y da un carácter de frivolidad a todo reformismo que no cuente con ella. Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: *Llega a ser el que eres*.

Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornen con ellas los otros modos y clases de conocimiento. A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el Universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa, por tanto, sólo una faceta de cada cosa. En este sentido, pero sólo en éste, es también parcial el objeto de la filosofía, puesto que es la parte por la cual cada cosa se inserta en el todo, diríamos su porción umbilical. Y no fuera incongruente afirmar que, a la postre, es también el filósofo un especialista, a saber, un especialista en universos.

Pero así como Einstein, según vimos, hace de la métrica empírica y por tanto

relativa —es decir, hace de lo que se considera a primera vista una limitación y hasta un principio de error precisamente el principio de todos los conceptos físicos—, así también la filosofía, me importa mucho subrayar esto, hace de la aspiración a abarcar intelectualmente el Universo el principio lógico y metódico de sus ideas. Hace, por tanto, de lo que puede parecer un vicio, un loco afán, su destino rigoroso y su fértil virtud. Extrañará a los más disertos en materia filosófica que a ese imperativo de abarcar todo le llame principio lógico. La lógica —inveteradamente— no conoce más principios que el de identidad y contradicción, de razón suficiente y del tercio excluso. Se trata, pues, de una heteredoxia que ahora no más deslizo y como anuncio. Ya veremos cuando le llegue el turno el sentido grave y las razones enérgicas que esta heterodoxia contiene.

Pero aún tenemos que añadir, entre otros menos urgentes, un nuevo atributo al concepto de filosofía. Un atributo que pudiera parecer demasiado inexcusable para que merezca ser formulado. Sin embargo, es muy importante. Llamamos filosofía a un conocimiento teorético, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos —en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta transpone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance.

Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, el más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del Universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tan prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara —porque la traía tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona los que bajaban al purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. La rigidez de los músculos cigomáticos, solícitos obreros de la sonrisa, servía de «auténtica» a su excursión subterránea. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un, rato le ha bañado. Si alguien nos dice que vuelve del fondo

del mar, automáticamente dirigimos una mirada a su indumentaria con la esperanza de hallar en ella prendidos vagos restos de algas y corales, flora y fauna abisal.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras —sus *lógoi*— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra, los más exactos escritores. Es curioso y —como veremos— paradójico que en todos los lenguajes del mundo los clásicos del idioma, del verbo hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma, producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad, el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo, acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro tan atractivo o tan temible es dividida en etapas, la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto de Sahara siente curiosidad por sus bordes, donde la civilización termina, pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto, y todavía mayor por el centro mismo de éste, como si en ese centro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera, en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando, es como un músculo que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer más allá, y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas inclusas las unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otra caja más —así Santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje —como en la Escala espiritual de San Juan Clímaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión: lo que desde él divisamos no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, el último escalón, el místico guía, que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: «Ahora quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted». Dócilmente esperamos ilusionados con la perspectiva de ver al místico retornar ante nuestros ojos directamente del abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado las ropas del navegante. Helo aquí que ya vuelve; se acerca y nos dice: «Pues ¿sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?» Y el místico, tan locuaz antes, tan maestro del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva, o lo que es peor todavía y más

frecuente, nos comunica del trasmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian al más allá. Como dice el refrán tudesco: «Cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar». El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio.

Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de esta palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica —como si esto aclarase nada esencial de su obra —, u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles por la palabra. Pretenden llegar a un conocimiento superior a la realidad. Si, en efecto, el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teorético, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual, por sí, puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino el plano de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hacia lo absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso.

En verdad que no podrían tampoco valer este mutismo y este carácter intransferible de cierto saber como objeciones contra el misticismo. El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente. Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico, porque sólo puede verlo él. Hay que raer del conocimiento la democracia del saber, según la cual sólo existiría lo que todo el mundo puede conocer. No; hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá: «¿Cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes». El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos. Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incomunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción frente al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson. En ellos contrasta

peculiarmente la fertilidad del pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir, de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo. Puede decir de sí misma lo que Goethe:

Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Recuerdo haber publicado hace años lo siguiente:

«Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un “frenético”. Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarles tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.

»Porque en lugar de acercarnos escépticamente al extático debemos, como he dicho, tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta.

Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis[61]».

Con haber dicho esto tan taxativamente no me considero obligado a menospreciar la obra de los *pensadores* místicos. En otros sentidos y dimensiones son de abundante interés. Más que nunca hoy tenemos que aprender de ellos muchas cosas. Inclusive su idea del éxtasis —ya que no el éxtasis mismo— no carece de significación. Otro día veremos cuál. Lo que sostengo es que filosofía mística no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. La única limitación inicial de ésta consiste en querer ser un conocimiento teorético, un sistema de conceptos, por tanto, de enunciados. Volviendo, como haré tantas veces, a buscar un término de comparación en la ciencia actual, diré: que si física es todo lo que se puede medir, filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo.

LECCIÓN VI[62]

[Creencia y teoría; jovialidad. — La evidencia intuitiva. — Los datos del problema filosófico].

LA filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teorético, una teoría del Universo. Y aun cuando la palabra Universo, al abrirse como un ventanal panorámico, parece alegrar un poco el severo vocablo «teoría», no olvidemos que lo que vamos a hacer no es el Universo, fingiéndonos dioses de ocasión, sino solamente su teoría. La filosofía no es, pues, el Universo, no es ni siquiera el trato inmediato con el Universo que llamamos «vivir». No vamos a vivir las cosas, sino simplemente a teorizarlas, a contemplarlas. Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia. Una teoría intentamos, o lo que es igual, un sistema de conceptos sobre el Universo. Nada menos, pero también nada más. Hallar aquellos conceptos que colocados en un cierto orden nos permiten decir cuanto nos parece que hay o el Universo. No se trata, pues, de nada tremendo. Aunque los problemas filosóficos, por su radicalismo, son ellos patéticos, la filosofía no lo es. Se parece más a un ejercicio placentero, a una ocupación aficionada. Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos. Prefiero decir esto a recomendar la filosofía con calificaciones solemnes. Como todas las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el rigoroso cuidado.

Otra cosa voy a decir que acaso extrañe a ustedes por el pronto, pero que una larga experiencia me ha enseñado, y vale no sólo para la filosofía, sino para todas las ciencias, para todo lo teórico en estricto sentido. Es esto: cuando alguien que no ha cultivado nunca la ciencia se acerca a ella, la manera mejor de facilitar su ingreso y aclararle qué se trata de hacer al hacer ciencia, sería decirle: «No busque usted que lo que va a escuchar y se le propone ir pensando le “convenza”; no lo tome usted en serio, sino como un juego en que se le invita a usted a que cumpla las reglas». El estado de ánimo que esta actitud tan poco solemne produce es el temple mejor para iniciar el estudio científico. La razón es muy sencilla: el precientífico entiende por «convencerse» y por «tomar en serio» un estado de ánimo tan firme, tan sólido, tan penetrado de sí mismo como sólo se puede sentir ante lo que nos es más habitual e inveterado. Quiero decir que el género de convicción con que creemos que el sol se pone sobre el horizonte o que los cuerpos que vemos están, en efecto, fuera de nosotros, es tan ciega, tan arraigada en los ámbitos sobre que vivimos y que forman parte de nosotros, que la convicción opuesta de la astronomía o de la filosofía idealista no podrá nunca comparársele en fuerza bruta psicológica. La convicción científica, precisamente porque se funda en verdades, en razones, no pasa, ni tiene

para qué pasar, de la piel de nuestra alma y posee un carácter espectral. Es, en efecto, una convicción consistente en puro asentimiento intelectual que se ve forzado por determinadas razones; no es como la fe y otras creencias vitales que brotan del centro radical de nuestra persona. La convicción científica, cuando lo es verdaderamente, viene desde fuera —θύραθεν, como decía Aristóteles—, por decirlo así, desde las cosas a prenderse en la periferia de nuestro yo. Allí, en esa periferia, está la inteligencia. La inteligencia no es el fondo de nuestro ser. Todo lo contrario. Es como una piel sensible, tentacular que cubre el resto de nuestro volumen íntimo, el cual por sí es *sensu stricto* ininteligente, *irracional*. Muy bien lo decía Barrès: *L'intelligence, quelle petite chose a la surface de nous*. Ahí está, extendida como un dintorno sobre nuestro ser más interior, dando cara a las cosas, al ser —porque su papel no es otro que pensar las cosas, el ser— su papel no es ser el ser, sino reflejarlo, espejarlo. Tan no somos ella, que la inteligencia es una misma en todos, aunque unos tengan de ella mayor porción que otros. Pero la que tengan es igual en todos, 2 y 2 son para todos 4. Por eso Aristóteles y el averroísmo creyeron que había un único *noûs* o intelecto en el Universo, que todos éramos, en cuanto inteligentes, una sola inteligencia. Lo que nos individualiza está detrás de ella. Pero no vamos ahora a punzar tan difícil cuestión. Baste lo dicho para sugerir que en vano pretenderá la inteligencia luchar en un *match* de convicción con las creencias irracionales, habituales. Cuando un científico sostiene sus ideas con una fe semejante a la fe vital, duda de su ciencia. En una obra de Baroja, un personaje dice a otro: «Este hombre cree en la anarquía como en la Virgen del Pilar», a lo que comenta un tercero: «En todo lo que se cree se cree igual».

Parejamente, siempre el hambre y sed de comer y beber será psicológicamente más fuerte, tendrá más energía bruta psíquica que el hambre y sed de justicia. Cuanto más elevada es una actividad en un organismo es menos vigorosa, menos estable y eficiente. Las funciones vegetativas fallan menos que las sensitivas, y éstas, menos que las voluntarias y reflexivas. Como dicen los biólogos, las funciones últimamente adquiridas, que son las más complejas y superiores, son las que primero y más fácilmente son perdidas por una especie. En otros términos: lo que vale más es lo que está siempre en mayor peligro. En un caso de conflicto, de depresión, de apasionamiento siempre estamos prontos a dejar de ser inteligentes. Diríase que llevamos la inteligencia prendida con un alfiler. O dicho de otra forma: el más inteligente lo es… a ratos. Y lo mismo podríamos decir del sentido moral y del gusto estético. Siempre en el hombre, por su esencia misma, lo superior es menos eficaz que lo inferior, menos firme, menos impositivo. Con esta idea habría que entrar en la comprensión de la historia universal. Lo superior, para realizarse en la historia, tiene que esperar a que lo inferior le ofrezca holgura y ocasión. Es decir, que lo inferior es el encargado de realizar lo superior —le presta su fuerza ciega pero incomparable. Por esto la razón no debe ser orgullosa y debe atender, cuidar las potencias irracionales. La idea no puede luchar frente a frente con el instinto; tiene, poco a poco, insinuándose, que domesticarlo, conquistarlo, encantarlo, no como Hércules,

con los puños —que no tiene—, sino con una irreal música, como Orfeo seducía a las fieras. La idea es… femenina y usa la táctica inmortal de la feminidad, que no busca imponerse por derechura, como el hombre, sino pasivamente, atmosféricamente. La mujer actúa con un dulce y aparente no actuar, soportando, cediendo; como Hebbel decía: «En ella el hacer es padecer» —*durch Leiden tun*. Así, la idea. Los griegos sufrieron radicalmente el error de creer que la idea, de puro ser clara y sólo por serlo, se imponía, se realizaba, que el Logos, que el verbo por sí mismo y sin más se hacía carne. Fuera de la religión, esto es una creencia mágica, y la realidad histórica —por desgracia, por ventura— no es magia.

He aquí por qué avenida de razones ahora vagamente sólo apuntadas yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien, con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal. «Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él. Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida —contrariamente a la opinión que ahora domina. Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres».

He aquí, señores, una frivolidad más que yo doy al viento. Lo malo es que si yo ahora la he pronunciado, no soy yo quien la ha pensado y la ha dicho y escrito. Las palabras que he leído y que comienzan «Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es un juguete en la mano de Dios…» son nada menos que de Platón. Y no son escritas al desgaire y como de paso, sino pocos párrafos después de haber dicho que el tema sobre que va a hablar es de aquellos que requieren sumo tiento cuando va a tratarlos un hombre, que, como él, ha llegado a la ancianidad. Es uno de los contados lugares en que Platón, oculto casi siempre detrás de su propio texto, entreabre las líneas luminosas de su escrito, como una cortina de hilos iridiscentes, y nos deja ver su noble figura privada. Esas palabras son del libro VII de *Las leyes* —la postrera e inconclusa obra de Platón, inclinado sobre la cual lo sorprendió la amiga muerte, levantándolo para siempre en su mano inmortal[63].

Pero más todavía: dice cosa tal Platón anunciando antes, con rara insistencia, que va a determinar cuál es el estado de ánimo, el temple, el tono sentimental, diríamos hoy, en que ha de fundarse cada vida en cuanto culta. Aunque los griegos ignoraron poco menos que del todo, y ya veremos por qué, lo que nosotros llamamos «psicología», entrevé aquí Platón genialmente una de las más recientes averiguaciones psicológicas, según la cual toda nuestra vida íntima brota, como de una simiente, de una tonalidad emotiva radical que en cada sujeto es distinta y constituye la base del carácter. Cada una de nuestras reacciones concretas va determinada por ese fondo sentimental —que en unos es melancolía, en otros exultación, en unos depresión, en otros seguridad. Pues bien: el hombre para hacerse culto tiene que proporcionarse un temple emotivo adecuado —que será para su vida,

dice con ribereña comparación, lo que es la quilla que para la nave comienza por poner el carpintero de ribera. El, Platón, al escribir este libro se ve a sí mismo —nos dice— como ese carpintero de ribera, como ese *naupegós*. La quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa seria broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte, entendiendo por tal, como es sabido que yo entiendo, un esfuerzo, pero un esfuerzo que, en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espontáneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. Como Goethe decía:

> Es el canto que canta la garganta
> El premio más cabal para el que canta.

La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado —en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos —así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable; recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove —Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico.

Y así Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo, παιδεία —cultura— y παιδιά —chiquillada, juego, broma, jovialidad. Es la ironía de su maestro, Sócrates, que reflorece en la senectud de Platón. Y esta ironía, ese equívoco eficacísimo ha producido los más irónicos efectos, y así, acaece que en los códices donde han llegado a nosotros estos libros postreros de Platón se ve que el copista no sabía ya cuándo escribir *paideia*, «cultura», y cuándo debía escribir *paidiá*, «broma[64]». Se invita, pues, no más que a un juego rigoroso, ya que el hombre es en el juego donde es más rigoroso. Este jovial rigor intelectual es la teoría, y, como dije, la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría.

Pero ya lo sabemos, también por Fausto:

> Gris, caro amigo, es toda teoría,
> Y verde el árbol áureo de la vida.

El gris es el ascetismo del color. Tal es su valor simbólico en el lenguaje usual, y a este símbolo alude Goethe. Ser gris es lo más que el color puede hacer cuando quiere renunciar a ser color; en cambio, la vida es un árbol verde —la cual es una extravagancia— y además ese árbol verde de la vida resulta ser dorado, lo cual es una extravagancia mayor todavía. Esta elegante voluntad de replegarse sobre el gris frente a la maravillosa y contradictoria extravagancia cromática de la vida nos lleva a

teorizar. En la teoría canjeamos la realidad por su espectro, que son los conceptos. En vez de vivirla la pensamos. ¡Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¡Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobreviviría!

Siguiendo la táctica dramática de los místicos, yo debo decir que con esto hemos terminado nuestro segundo giro y que vamos a ingresar en el tercero. Pero este nuevo círculo es de una calidad muy distinta de la que tenían los dos anteriores. Hemos definido lo que intentamos bajo el nombre de filosofía, como se define un proyecto y un propósito. Hemos dicho que era conocimiento del Universo y que por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su tema el pensamiento filosófico tenía que cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma, que no aspire al Universo.

Esto es lo único que hemos hecho en las cuatro últimas lecciones. Todo lo demás que he dicho lo he dicho sólo para aclarar y dar sentido a esa minúscula doctrina. Por esto, como las demás cosas de que he hablado no nos interesaban entonces por sí mismas, hemos hablado de ellas vagamente, casi en forma de mera ilusión. Las hemos pensado de lejos, indirectamente y de oídas. Quiero decir que no hemos puesto los asuntos de que hablábamos ellos mismos presentes ante nuestro espíritu. Hemos hablado de unas y otras cosas, pero esas cosas no las traíamos delante de nosotros para poderlas ver directamente en su propio cuerpo y ser. Ahora bien, cuando se habla sobre algo que no se ha visto cara a cara se habla, más o menos, ciegamente, sin evidencia. Y una teoría sólo es de verdad verdadera cuando se compone de evidencias y por evidencias procede. La teoría se compone de combinaciones, de conceptos, de lo que llamamos juicios o proposiciones —si ustedes quieren, de frases. En las frases decimos que tales cosas son de tal manera y no de tal otra. Pues bien, una frase es verdadera cuando podemos confrontar lo que ella dice con las cosas mismas de que ella dice. La verdad es, por lo pronto, la coincidencia entre el hablar sobre una cosa y la cosa misma de que se habla. La cosa misma de que se habla nos es presente en la visión: sea en la visión sensible, cuando la cosa es sensible, como los colores y los sonidos, sea en una visión no sensual, cuando la cosa es ella misma insensual, como, por ejemplo, nuestros estados íntimos, la alegría y la tristeza, o bien el triángulo geométrico, o la justicia, o la bondad, las relaciones, etc., etc. Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente. La evidencia no es un sentimiento que nos incita a adherirnos a una frase, y a otras no. Al revés: cuando es un sentimiento y sólo un sentimiento, sea el que sea,

quien nos fuerza a aceptar como verdad una proposición, ésta es falsa. La evidencia no tiene nada que ver con lo sentimental —es, casi podía decirse, lo contrario que el sentimiento, el cual por su naturaleza misma es ciego, y es ciego no por enfermedad o accidente, sino de nacimiento. La alegría o la tristeza, el entusiasmo o la angustia, el amor o el odio son ciegos porque no tienen ojos, como no los tienen ni la piedra ni la planta. Cuando se dice que el amor es ciego se dicen muchas tonterías juntas, pero una de ellas estriba en que con esa expresión se presenta el amor con una venda, es decir, como alguien que podría ver, pero se ha cegado. Ahora bien, lo propio del amor es no el ser ciego, sino el no tener ni haber tenido nunca ojos.

La evidencia, por el contrario, es el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto. Pero no conviene que nos aferremos a la palabra «ver», «visión», esperando de ella una claridad y un rigor que no posee. De ella nos quedamos sólo con este trozo: decimos que vemos un color cuando el objeto llamado color está ante nosotros en presencia inmediata, por decirlo así, en persona. En cambio, cuando no vemos un color, sino que pensamos en él, por ejemplo, cuando pensamos ahora en el color rosado que tienen las arenas del Sahara, este color no está inmediatamente presente. No hay nada de él ante nosotros: lo único que hay es nuestro pensar en él, el dirigirnos o referirnos mentalmente a él. Pues bien: lo que nos importa de la visión es sólo que en ella poseemos el más obvio ejemplo de un estado subjetivo nuestro en que los objetos se nos presentan sin intermediario. En el oír tenemos otro ejemplo de lo mismo: el sonido nos es inmediatamente presente en la audición. En general, todas las funciones sensitivas son clases de presentaciones inmediatas. Tenía razón el positivismo cuando quería reducir el conocimiento riguroso a lo que nos es presente; su error fue que, arbitrariamente, no reconocía más presencia inmediata que la de objetos sensibles —colores, sonidos, olores, cualidades táctiles. El positivismo tenía razón en cuanto exigía lo «positivo», es decir, la presencia del objeto mismo, pero no la tenía porque se reducía a sensualismo. Y aun como sensualismo era estrecho; de entonces acá se han descubierto en el hombre no pocos sentidos «nuevos». El viejo positivismo se contentaba con los cinco sentidos tradicionales. Ahora resulta que nuestro repertorio ha aumentado y que goza el hombre, cuando menos, de once sentidos. Pero, aparte de esto, acusamos al positivismo de círculo vicioso. Porque dice: «Con verdad, de nada podemos decir que existe si no nos es presente, y por presente entiendo ser sensible». Fíjense ustedes en que ser algo sensible y sernos presente son dos ideas muy distintas. El color y el sonido son sensibles no porque nos son a veces presentes, sino por su condición sensual de color y sonido. En cambio, la justicia y el triángulo de la pura geometría, aunque se nos presentasen en persona no podrían nunca ser sentidos, sensibles, porque justamente no son colores ni olores ni ruidos. El positivismo tendría que demostrar que no hay más presencia inmediata que la de los objetos sensuales, y entonces tendría razón. Pero para ello comienza por afirmar arbitrariamente como principio lo que debería probar. Comete, pues, una *petitio principii*, se encierra en un

círculo vicioso o *circulus in demonstrando*.

Presencia y sensualidad son, repito, dos ideas que no tienen nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos, en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu; por ejemplo, no presentados, sino representados; como en la imagen de algo, donde lo que tenemos presente no es el objeto mismo, sino su copia o trasunto —su imagen. En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a otros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. Y así como fuera un evidente error pedirnos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyésemos los colores, es un error más genérico, pero del mismo tipo, negar la posible presencia inmediata de lo que por su naturaleza misma es insensible. Ya Descartes hacía notar que nadie ha podido ver nunca el polígono de mil lados —ni uno más ni uno menos— y, sin embargo, no hay duda que puede estar inmediatamente presente ante nosotros, lo mismo que el simple cuadrado. La prueba de ello es que entendemos exactamente el sentido del nombre «polígono de mil lados» y no lo confundimos jamás con el de más lados ni con el de menos.

Hay, pues, que conservar el imperativo positivista de presencia inmediata, salvándolo de su estrechez positivista. Exijamos de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad, pero dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto. Se trata, por tanto, de una ampliación radical del positivismo, y, como hace algunos años dije en un ensayo, la filosofía actual podía caracterizarse diciendo que es, «frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto». Y este positivismo absoluto —como veremos— por primera vez corrige y supera el vicio que, más o menos, ha padecido la filosofía de todos los tiempos: el sensualismo. Unas veces, como casi toda la inglesa, la filosofía ha sido sensualista, formal y concienzudamente. Otras veces quería no serlo, pero arrastraba sin remisión el sensualismo, como una cadena de esclavitud, así en Platón mismo, así en el propio Aristóteles. De otra manera no hubiera sido para la Edad Media tan enorme problema como fue el problema de los universales. Pero dejemos el asunto intacto.

Lo urgente ahora es insistir en que no hay más verdad teorética rigorosa que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible.

Hay intuición del color anaranjado, hay intuición de una naranja, hay intuición de la figura esférica. En todos estos casos, como siempre que la pronuncie, la palabra intuición querrá decir «presencia inmediata». Comparemos ahora el modo de estarnos presentes esos tres objetos: el color, la naranja y el esferoide.

Ante el espectro luminoso que el prisma desarrolla podemos buscar con los ojos

eso que pensamos bajo el nombre «color anaranjado». En nuestra visión hallamos entonces patente ese color y nuestro mero pensar en el «color anaranjado» se encuentra cumplido, realizado, satisfecho intuitivamente en la visión que allí tenemos. Como al pensar en ese color sólo en él pensábamos y eso en que pensábamos lo hallamos «siendo» delante de nosotros, sin que haya en nuestro concepto «color anaranjado» nada que no esté también en lo visto, podemos decir que se cubren plenamente concepto y cosa vista, o lo que es igual, que del color tenemos una intuición completa, adecuada.

No acontece lo mismo con el objeto naranja. ¿Qué es lo que pensamos o a qué nos referimos mentalmente cuando pensamos en él? En una cosa que tiene muchos atributos: además de su color tiene una figura esférica que es sólida, constituida por una materia más o menos resistente. La naranja en que pensamos tiene un exterior y un interior y, al ser un sólido esferoidal, tendrá dos mitades o hemisferios. ¿Podemos ver, en efecto, todo esto? Pronto caemos en la cuenta de que de la naranja sólo podemos ver en cada caso la mitad, aquella mitad o hemisferio que da hacia nosotros. Por inexorable ley visual, la mitad de la naranja que tenemos ante nuestros ojos ocultará la otra mitad que queda tras ella. Podemos dar la vuelta en torno a ella y ver entonces esta otra mitad, mediante otro acto de visión distinto del primero. Pero entonces dejaremos de ver el hemisferio anterior. Juntos no estarán jamás ante nuestros ojos. Pero, además, sólo vemos, por lo pronto, el exterior del fruto; el interior queda oculto por la superficie. Podemos cortar la naranja en capas y ver así en nuevos actos visuales su interior, pero nunca serán esas capas tan finas que nos permitan decir con rigor que hemos visto íntegra la naranja, tal y como la pensamos.

De donde resulta con toda evidencia que cometemos un error cuando decimos que vemos una naranja. Nunca todo lo que pensamos al referirnos a ella lo hallamos patente en una visión ni en muchas visiones parciales. Siempre pensamos de ella más que lo que tenemos presente, siempre nuestro concepto de ella supone algo que la visión no nos pone delante. Lo cual significa que de la naranja, como de todas las cosas corporales, tenemos sólo una intuición incompleta o inadecuada. En todo momento podremos añadir una nueva visión a lo que ya hemos visto de una cosa —podemos cortar un trozo más fino de naranja y hacernos patente lo que antes estaba oculto—, mas esto indica sólo que la intuición de los cuerpos, de las cosas materiales puede ser siempre perfeccionada indefinidamente, pero nunca será total. A esa intuición inadecuada, pero siempre perfeccionable, siempre más cerca de ser adecuada, llamamos «experiencia». Y por eso de lo material sólo cabe conocimiento de experiencia, es decir, meramente aproximado y siempre susceptible de mayor aproximación.

El color no era un cuerpo, una cosa material. Era sólo y puro color —con abstracción de la cosa que lo lleva, de la materia que le da existencia física. Porque no era sino un objeto abstracto podíamos verlo íntegro.

Enfrentémonos ahora con el tercer objeto propuesto: el círculo de que se habla en

geometría. Por lo pronto, nos encontramos con que ninguno de los círculos que materialmente existen o pudiéramos construir, los círculos dibujados en las pizarras de las academias politécnicas y en los libros geométricos, no realizan nunca con rigor y exactitud nuestro concepto de círculo. Por lo tanto, el objeto «círculo» no es visible en forma sensual, con los ojos de la cara. Y, sin embargo, es indudable que nos es presente. Pero si no hemos obtenido su idea de los círculos que vemos, ¿de dónde nos ha llegado noticia de él? Los conceptos no se inventan, no se sacan de la nada. El concepto o idea es siempre idea de algo y ese algo tiene de alguna manera que habernos sido presente primero para que después podamos pensarlo. Aun cuando fuésemos un poder capaz de crear *ex nihilo*, primero tendríamos que crear el objeto, después tenerlo presente y luego pensarlo. Y en efecto, tenemos del círculo intuición inmediata; en todo momento podemos hallarlo ante nuestra mente sin necesidad de imagen ninguna, que sería sólo aproximada, y podemos comparar nuestro concepto de círculo con el círculo mismo. Sería un poco largo analizar ahora en qué consiste esa intuición insensible o pura de los objetos matemáticos. Pero bastará para aclarar el asunto lo siguiente. El círculo es, por lo pronto, una línea —ahora bien, por línea entendemos una serie infinita de puntos. Por finita y breve que sea la línea, lo que pensamos por línea es un conjunto infinito de puntos. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso de «infinitos puntos»? Cuando pensamos este concepto, ¿cuántos puntos pensamos? Se responderá: «Pues justamente infinitos». Perdón, pero lo que preguntamos es si al pensar lo «infinito» en puntos, pensamos, en efecto, cada uno y todos los puntos que componen ese infinito. Evidentemente, no. Pensamos sólo un número finito de ellos y a esto añadimos que podíamos siempre pensar otro punto más, y otro, y otro, sin terminar nunca. De donde resulta que al pensar en un número infinito pensamos que no lo podemos acabar de pensar nunca, que el concepto de infinito implica el reconocimiento de que no contiene todo lo que intenta, o, lo que es igual, que el objeto en que pensamos —el infinito— rebasa nuestro concepto de él. Pero esto indica que en todo instante, al pensar lo infinito, comparamos nuestro concepto con el objeto mismo infinito, por tanto, con su presencia, y que al hacer esta comparación hallamos que nuestro concepto se queda corto. En el caso de la intuición de un continuo matemático, como es la línea, vemos que la intuición, lo presente, no coincide con el concepto; pero al revés que en el caso de la naranja, aquí la intuición da más y no menos que lo que había, en el pensamiento. Y en efecto, la intuición de lo continuo, de lo que llamamos y pensamos «infinito» es irreductible al concepto, al *lógos* o *ratio*. Es decir, que lo continuo es irracional, trans-conceptual o metalógico.

El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones —racionalismo es por su esencia misma un soberbio vivir de ilusiones— de que cabría reducir a concepto, a *lógos*, el infinito matemático, y con Cantor amplió, *soi-disant* por pura lógica, la ciencia matemática extendiendo fabulosamente su campo, en atropellado imperialismo muy siglo XIX. La ampliación se hizo a fuerza, de ceguera para el problema mismo y fue preciso dar de cabeza, en ciertas radicales e insolubles

contradicciones —la famosa «antinomia de los conjuntos»— para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, en estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto —es decir, acepta su propio e intransferible destino, dejando a la lógica el propio de ésta.

Quedamos, pues, en que los objetos matemáticos, inclusive el más extraño y misterioso de ellos, lo continuo, nos son presentes en forma inmediata, los encontramos en una intuición adecuada tal y como los pensamos, o con más rico contenido aún de lo que pensamos. Pero donde hay lo más hay lo menos. Para reconocer con evidencia la verdad de nuestras proposiciones basta, por lo pronto, que todo lo pensado en ellas se encuentre en la intuición. El que ésta además contenga otros elementos que no hemos querido o podido pensar no afecta al sentido primario de la verdad. En rigor, la intuición contiene siempre más de lo que pensamos. Así, en el caso más simple de los tres analizados, en el caso del «color anaranjado», el color visto tendrá siempre un matiz que nuestro concepto no determina, que no podemos pensar ni nombrar. Y es que entre el rojo y el amarillo la faja anaranjada presenta una vaciedad de matices anaranjados literalmente infinita. También el espectro es un continuo, bien que cualitativo y no matemático.

Ahora bien, de todo lo que nos sea presente con intuición adecuada podemos hablar con verdad rigorosa y no meramente aproximada —es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto, de una vez para siempre válido. Esto es lo que se llama en filosofía, con un nombre venerable, pero ridículo y hasta torpe, conocimiento *a priori*. La matemática es, en este sentido, un conocimiento *a priori*, y no experiencial o empírico, como el de la naranja. Como ésta no se entrega nunca totalmente a la visión sino que queda de ella siempre algo por ver, nuestro conocimiento ha de atenerse a lo visto hasta la fecha, a sabiendas de que no es definitivo. Es, pues, un conocimiento circunscrito a cada nueva visión, adscrito a la relatividad de cada observación hecha, posterior a ella o *a posteriori*. En cambio, el triángulo se nos ofrece íntegro en cualquier intuición que de él queramos formarnos. Está ahí, completo, sin ocultar nada de su consistencia, en ejemplar desnudez, patente hasta sus entresijos. Nuestro pensamiento podrá tardar siglos en ir, paso a paso, pensando todos los teoremas que de una sola intuición del triángulo se pueden extraer; a este fin, tendremos que renovar esa intuición una y otra e innumerables veces, pero la última intuición no añadirá nada a la primera.

El radicalismo de la filosofía no la permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas. He aquí por qué era inexcusable dedicar casi entera esta lección al tema de la evidencia intuitiva, base de la filosofía más característica de nuestro tiempo. No creo que sea posible reducir a menos tan áspera cuestión. Mas ya está pasado el difícil trago y ahora espero —no lo aseguro, pero espero— que el resto del curso sea como un suave y cómodo descenso

a temas más cálidos y próximos a nuestro corazón. Era, además, forzoso interpolar esas indicaciones sobre la evidencia, pues, como he dicho, el nuevo giro por el que ahora vamos a deslizamos se diferencia de los anteriores en que hablaremos de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando. De suerte que si hasta ahora hemos hecho sólo una como preparación para el ingreso en la filosofía —pareja a los sones inconexos que al templarlos quítenlos instrumentos antes de empezar la auténtica música—, ahora vamos ya a hacer filosofía.

Al volver a pasar en nuestra ruta espiral por el punto que coincide con el de partida, resuena una vez más, como un *leit-motiv*, la definición de la filosofía. Repitámoslo, pues. Filosofía es conocimiento del Universo, de todo cuanto hay. Ahora, presumo, estas palabras suenan con toda su carga de electricidad intelectual, con toda su amplitud y todo su dramatismo. (Conocemos ya el radicalismo de nuestro problema y el de las exigencias que impone al tipo de verdad filosófica. La primera de éstas era no aceptar como verdadero nada que no hayamos nosotros mismos probado y comprobado, nada cuyos fundamentos de verdad no hayamos nosotros construido. Por tanto, quedan en suspenso nuestras creencias más habituales y plausibles, las que constituyen el supuesto o suelo nativo sobre que vivimos. En este sentido es la filosofía anti-natural y, como dije, paradójica en su raíz misma. La *doxa* es la opinión, espontánea y consuetudinaria; más aún, es la opinión «natural». La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa*).

Si nuestro problema es conocer cuanto hay o el Universo, lo primero que necesitamos hacer es determinar de qué cosas entre las que acaso hay podemos estar seguros de que las hay. Tal vez en el Universo hay muchas cosas cuya existencia ignoramos y que siempre ignoraremos, o viceversa, de otras muchas creemos que las hay en el Universo, pero lo creemos con error; es decir, que… en verdad, no las hay en el Universo, sino sólo en nuestra creencia, que son ilusiones. La caravana sedienta cree ver en la lejanía, del desierto una línea estremecida donde el frescor del agua tiembla. Pero este agua benéfica no la hay en el desierto, sino sólo en la fantasía de la caravana.

Hay, pues, que distinguir estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento. Serán, pues, lo que indubitablemente tenemos de cuanto hay, lo que del Universo nos es incuestionablemente dado —en suma, los datos del Universo.

Todo problema supone datos. Los datos son lo que no es problema. En el ejemplo tradicional que el otro día reiterábamos —el bastón sumergido en el agua— es dato el del tacto, que nos presenta el bastón recto, y es dato el de la visión, que nos presenta el bastón quebrado. El problema surge en la medida en que esos dos hechos no sean

problemas, sino hechos efectivos e indudables. Cuando lo son surge ante nosotros su carácter contradictorio y en éste, como vimos, consiste todo problema. Los datos nos dan una realidad manca, insuficiente, nos presentan algo que, por otro lado, espero que no pueda ser tal y como es, que se contradice. Una realidad en que el bastón es, a la vez, recto y quebrado. Cuanto más palmaria sea, más inaceptable es, más problema; es más *no es*.

Para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante y para que haya un problema tiene que haber datos. Si no nos es dado algo, no se nos ocurriría pensar en ello o sobre ello; y si nos fuese dado todo tampoco tendríamos por qué pensar. El problema supone una situación intermedia: que algo sea dado y que lo dado sea incompleto, no se baste a sí mismo. Si no sabemos algo no sabríamos que es insuficiente, que es manco, que nos faltan otros algos postulados por el que ya tenemos. Esto es la conciencia de problema. Es saber que no sabemos bastante, es saber que ignoramos. Y tal fue, en rigor, el sentido profundo del «saber el no saber» que Sócrates se atribuía como único orgullo. ¡Claro!, como que es el comienzo de la ciencia la conciencia de los problemas.

Por eso se pregunta Platón: ¿Qué ser es capaz de actividad cognoscitiva? No lo es el animal porque lo ignora todo, inclusive su ignorancia, y nada puede moverle a salir de ella. Pero tampoco es Dios, que lo sabe ya todo de antemano y no tiene por qué esforzarse. Sólo un ser de intermisión, situado entre la bestia y Dios, dotado de ignorancia pero a la vez sabedor de esta ignorancia, se siente empujado a salir de ella y va en dinámico disparo, tenso, anhelante, de la ignorancia hacia la sabiduría. Este ser intermedio es el hombre. Es, pues, la gloria específica del hombre saber que no sabe —esto hace de él la bestia divina cargada de problemas.

Como el nuestro es el Universo o cuanto hay, necesitamos fijar qué datos del Universo hallamos, o dicho de otra forma, qué es entre todo lo que hay lo que nos es seguramente dado y no necesitamos buscar. Lo que necesitamos buscar será precisamente lo que nos falta porque no nos es dado.

Pero ¿cuáles son los datos en filosofía? Las demás ciencias, cuyo tipo de verdad es menos radical, son menos radicales en la fijación de sus datos. Pero la filosofía tiene, en este primer paso que extremar su heroísmo intelectual y llevar al superlativo el rigor. He aquí por qué, aunque los datos son lo que no es problema, surge en el umbral de la filosofía, enorme, intolerante, el problema de los datos para el Universo, el problema de qué es lo que segura, indubitablemente, hay.

LECCIÓN VII[65]

[Los datos del Universo. — La duda cartesiana. — El primado teórico de la conciencia. — El Yo como gerifalte].

NOS importa mucho, decía yo, distinguir entre estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, conozcámoslas o no; las que erróneamente creemos que hay pero, en verdad, no las hay; en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas son las que, a la par, están en el Universo y están en nuestro conocimiento. Pero en esta última clase necesitamos establecer aún una nueva división —que el otro día me reservé. La seguridad que podemos tener de la existencia de un objeto en el Universo es de dos tipos: unas veces afirmamos que un objeto existe fundándonos en un razonamiento, en una prueba, en una firme y justificada inferencia; así donde vemos humo inferimos que hay fuego, aunque no veamos el fuego; cuando vemos en el tronco de un árbol figuras lineales de cierta forma inferimos que hay, que ha habido por allí o un hombre o, al menos, el misterioso insecto que en su marcha sobre el árbol deja inscritas figuras parecidas a las letras de imprenta y por eso es llamado *bastrichus typographus*. Esta seguridad por inferencia, por prueba y mediante razones llega a afirmar la existencia de un objeto partiendo de otra seguridad previa en la existencia de otro objeto. Así, afirmar la existencia del fuego supone que hayamos visto humo. Por tanto, para afirmar por inferencia o prueba la existencia de ciertos objetos hay que partir de una seguridad más radical y primaria en la existencia de otros; tipo de seguridad que no necesita prueba ni inferencia. Hay, pues, cosas cuya existencia podemos y necesitamos probar — pero esto supone que hay cosas cuya existencia no podemos ni necesitamos probar, porque se prueban a sí mismas. Sólo se puede probar aquello de que, con sentido, se puede dudar —pero lo que no tolera la duda, ni necesita ni permite la prueba.

Estas cosas cuya existencia es indudable, que rechazan toda duda posible, que la aniquilan y le quitan sentido, estas cosas a prueba de bomba crítica son los datos del Universo. Repito, pues: los datos no son lo único que hay en el Universo, ni siquiera lo único que seguramente hay, sino que son lo único que indubitablemente hay, cuya existencia se funda en una seguridad especialísima, en una seguridad de cariz indubitable, diríamos, en la archiseguridad.

Estos datos del Universo vamos ahora a buscar.

Recuerdo haber leído hace años esto en un poeta contemporáneo y compatriota nuestro, Juan Ramón Jiménez:

El jardín tiene una fuente

y la fuente una quimera,
y la quimera un amante
que se muere de tristeza.

De donde resulta que en el mundo donde *hay* jardines *hay* también quimeras y que las hay capaces, nada menos, de poner en las últimas a un poeta transeúnte. Si no las hay, ¿cómo es que hablamos de ellas y las distinguimos de los demás seres y definimos su contextura y hasta las retratamos y esculpimos en las fuentes, pulsadoras de nuestros jardines? Y como la quimera es sólo representante de toda una forma afín, diríamos que hay también centauros y tritones, grifos, egipanes, unicornios, pegasos y ardientes minotauros. Pero prontamente —tal vez demasiado prontamente— resolvemos la quimérica cuestión diciendo que se trata de una grey fantasmagórica, que no la hay en el Universo o realmente, sino sólo en nuestra fantasía o imaginariamente. De este modo sacamos la quimera del jardín real donde pretendía existir junto a los cisnes y flirtear con los poetas, y la metemos dentro de una mente, de un alma, de una psique. En ésta nos parece haber hallado el sitio propio y suficiente donde depositar el difícil fardo de la quimera y demás prodigioso ganado. Tomamos tan prontamente esta resolución porque ofrece, en efecto, la existencia de la quimera dudas tan obvias, es tan poco probable su realidad, que no merece la pena su caso de mayores meditaciones —aunque nos queda un oscuro resquemor allá en el fondo del espíritu, resquemor que ahora, una vez enumerado, borraré en seguida de la mente de ustedes, porque no debe hoy estorbarnos ni afecta seriamente a lo que hoy discutimos. El resquemor se parece sobremanera a lo que hace muchos, muchos años proponía yo en defensa de Don Quijote. ¡Bien, riámonos porque Don Quijote toma a los molinos por gigantes! ¡Bien, Don Quijote no debió ver un gigante donde veía un molino! Pero ¿por qué el hombre sabe de gigantes? ¿Dónde hay o ha habido gigantes? Mas si no los hay ni los ha habido, resulta que no Don Quijote, sino el hombre, la especie humana, en algún momento de su historia, descubrió un gigante donde no le había —es decir, que fue en una hora auténtico Don Quijote, quimérico Don Quijote. Y en efecto, durante milenios, para el hombre el Universo se componía primordialmente de gigantes y quimeras: eran lo más real que existía, lo que gobernaba su vida. ¿Cómo fue, cómo es esto posible? He aquí el resquemor que dejo flotando en el viento de la curiosidad— pero que, repito, no afecta a nuestra cuestión. Otro resquemor aún más grave habría que añadir a éste, pero también podemos silenciarlo; porque ahora no discutimos si hay o puede haber quimeras; lo que nos interesa es si las hay indubitablemente, y como no ofrece dificultad alguna dudar de que existen, no nos sirven de datos radicales para el Universo.

Más grave es el hecho de que el físico nos asegure que en el Universo hay fuerzas, átomos, electrones. ¿Los hay en efecto y sin duda? Por lo pronto oímos a los físicos mismos disputar entre sí sobre su existencia; esto indica que es, por lo menos, posible dudar de ella. Pero aunque viniesen a acuerdo los físicos y en unánime

falange nos quisiesen hacer creer en la existencia real de fuerzas que no vemos, de átomos y electrones invisibles, nosotros opondríamos la siguiente reflexión: los átomos son objetos cuya existencia, aunque sea efectiva, nos aparece sólo al cabo de toda una teoría. Para que sea verdad la existencia de los átomos es preciso antes que sea verdad la teoría física entera. Y la teoría física, aunque sea verdad, es una verdad problemática, que consiste y se funda en una larga serie de razones, que implica, pues, la necesidad de ser probada. Por tanto, no es una verdad primaria, autóctona, sino, en el mejor caso, una verdad derivada, inferida. Lo que nos lleva a decir cosa similar a lo que dijimos de la quimera, que sólo la hay en la imaginación, a saber: que es dudoso que haya átomos realmente; por lo pronto, sólo los hay en la teoría, en el pensamiento de los físicos. Los átomos son, por lo pronto, la quimera de la física, y como los poetas imaginan a la quimera con garras, lord Kelvin atribuía a los átomos ganchos y garfios.

Los átomos tampoco son existencias indubitables, no son datos del Universo.

Busquemos, pues, en lo que nos es más próximo, menos problemático. Bien que sean cuestionables los resultados de todas las ciencias naturales, pero, al menos, las cosas que nos rodean, que vemos y tocamos y de que las ciencias parten como de hechos efectivos, poseerán insospechosa existencia. Ya que no existe la quimera del poeta existirá, al menos y sin duda, el jardín, el jardín real, visible, tangible, olfateable, que se puede comprar y vender, podar y deambular. Sin embargo —cuando estoy en el jardín y me complazco en el verdor novicio de su primavera, me ocurre cerrar los ojos y, como si hubiera tocado un conmutador mágico, el jardín sucumbe—, en un instante, de un golpe, queda aniquilado, suprimido del Universo. Nuestros párpados al cerrarse, como una guillotina, lo han extirpado radicalmente del mundo. No queda de él en la realidad nada, ni una arenilla ni un pétalo, ni la indentación de una hoja. Mas si los vuelvo a abrir, con no menor rapidez el jardín vuelve a ser; de un brinco, como un bailarín trascendente, 'salta del no ser al ser y sin conservar huellas de su muerte transitoria otra vez se me planta gentilmente delante. Y lo propio acontece con sus olores, sus calidades táctiles si obturo mis sentidos correspondientes. Pero más aún: sesteando en el jardín me duermo y dormido sueño que estoy en el jardín, y mientras sueño no me parece menos real el soñado que el de la vigilia. Jardín en hebreo-egipcio decía «paraíso». Pues bien, si bebo ciertos alcaloides, aun despierto logro ver jardines que son como aquél. Son los jardines alucinados, los «paraísos artificiales». El jardín de alucinación no se diferencia por *sí mismo* en nada del jardín auténtico —es decir, que ambos son igualmente auténticos. Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación. Al menos, su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante. Ahora bien, lo característico de la alucinación es que su objeto no lo hay en verdad. ¿Quién me asegura que la percepción normal no es también eso? De la alucinación se diferencia sólo porque es más constante y su contenido relativamente común a los otros hombres y a mí. Pero esto no permite quitar a la percepción normal

su posible carácter alucinatorio; sólo nos llevaría a decir que, en efecto, la percepción de lo real no es una alucinación cualquiera, sino una alucinación constante y comunal —es decir, mucho peor que la otra.

De donde resulta que los llamados datos de los sentidos no nos dan nada fehaciente, nada que por sí mismo garantice su existencia. La vida será, según esto, un sueño monótono y correcto, una alucinación tenaz y cuotidiana.

La duda, la duda metódica, goteando nítricamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado; o —en otra imagen— la duda, como la resaca en la baja mar, se ha llevado y ha ahogado en el no ser al mundo íntegro que nos rodeaba, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos para cerciorarnos de si existe indudablemente, para salvarlo —la duda ferozmente lo sorbe y allá lo vemos corriente abajo, náufrago, extinguido. Del que muere dicen los chinos «que ha bajado al río».

De sobra advierten ustedes la gravedad del resultado que se nos ha impuesto. Significa lo dicho nada menos que esto: las cosas, la naturaleza, los demás seres humanos, el mundo exterior íntegro no tiene existencia evidente, no es, pues, dato radical, no lo hay indubitablemente en el Universo. Ese mundo que nos rodea, que nos lleva y sustenta, que nos parece vitalmente lo más firme, seguro, sólido, esa tierra firme sobre que piafamos para aludir a lo más inconmovible, resulta ser de existencia sospechosa, por lo menos sospechable. Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior —que es de donde parte nuestra creencia vital. En la vida aceptamos sin sombra de duda la plena realidad de vuestro escenario cósmico, pero la filosofía, que no puede aceptar como verdad lo que otra ciencia demuestra como verdadero, menos puede aceptar lo que la vida cree. Aquí tienen ustedes un ejemplo superlativo y bien concreto de en qué sentido filosofar es no-vivir, aquí tienen ustedes una muestra enorme de por qué la filosofía es constitutivamente paradoja. Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales. Ahora bien, este desasimiento no puede ser ni tiene que ser más que virtual, intelectivo, ejecutado con el exclusivo fin de hacer teoría, es él mismo teórico. En fin, he aquí por qué me parece grotesco que se invite con cara seria a las gentes para que ingresen en la filosofía. ¿Quién puede pretender que nadie se «convenza», «tome en serio» que el mundo exterior tal vez no existe? La convicción filosófica no es la convicción vital —aquélla es una casi-convicción, una convicción de intelecto. Y la seriedad para el filósofo no significa gravedad, sino que es simplemente seriedad la virtud de poner nuestros conceptos en serie, en orden.

Pero conste —de todos modos— lo siguiente: la filosofía comienza por decir que el mundo exterior no es dato radical, que su existencia es dubitable y que toda proposición en que se afirme la realidad del mundo externo necesita ser probada, no es una proposición evidente; requiere, en el mejor caso, otras verdades primarias donde apoyarse. *Lo que* la filosofía no hace, *conste*, repito, es negar la realidad del

mundo exterior, porque eso sería también empezar por algo cuestionable. En expresión rigorosa, lo que la filosofía dice es sólo: ni la existencia ni la inexistencia del mundo en torno es evidente; por tanto, no se puede partir ni de la una ni de la otra, porque sería partir de un supuesto, y está comprometida a no partir de lo que se supone, sino sólo de lo que se pone a sí mismo, es decir, de lo que se impone.

Pero volvamos a aquella situación dramática en que la bajamar de la duda, en su enérgica resaca, se nos llevó el mundo y nuestros amigos y con ello nuestro cuerpo.

¿Qué queda entonces en el Universo? ¿Qué hay entonces indubitablemente en el Universo? Cuando se duda del mundo y aun de todo el Universo, ¿qué es lo que queda? Queda… la duda —el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo—: he aquí el límite de todo posible dudar. Por ancha que dejemos la esfera de la duda nos encontramos con que ésta tropieza consigo misma y se aniquila. ¿Se quiere algo indubitable? Helo aquí: la duda. Para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo. La duda sólo es posible a cambio de no tocarse a sí misma: al querer morderse a sí misma se rompe su propio diente.

Con este pensamiento, que es más bien sólo la *mise en scène* de otra idea mucho mayor, inicia Descartes la filosofía moderna. Nadie ignora esto; es una noticia elemental. Si yo la reproduzco, como otras cosas que *parecían* también archisabidas y han asomado en la primera mitad de este curso, es por muchas razones que acaso luego o el próximo día se ofrezca ocasión de enumerar. Hemos llegado a la altura en que pueden ir declarándose los secretos de este curso y se pueden visitar sus corredores subterráneos. Pues digo ahora lo que he callado en todo un cuarto de siglo de hombre público, y es que no concibo una obra de publicista y, en general, una vida de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el Teatro de la Opera de París, el cual tiene ocultos debajo de tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra. Y que diga esto al pasar, minúsculo, por delante de la colosal figura de Descartes, padre de la modernidad, no es tampoco un azar, como veremos.

Pero vamos ahora a lo urgente.

El que crea que Descartes inaugura nada menos que la Edad Moderna, por habérsele ocurrido esa chilindrina de que no podemos dudar de que dudamos, en que también había caído San Agustín, no tiene ni la más ligera sospecha de la enorme innovación que representa el pensamiento cartesiano, y, en consecuencia, ignora de raíz lo que ha sido la modernidad.

Pues importa mucho que veamos diáfanamente qué privilegio tiene el hecho de la duda para que no podamos dudar de ella, es decir, por qué de cosa tan gigantesca e importante como es el mundo exterior podamos dudar y, en cambio, en esta menudencia de la duda misma venga a embotarse el dardo de la duda. Cuando duda yo no puedo dudar de la existencia de mi duda; es ésta, pues, un dato radical, es una incuestionable realidad del Universo. Pero ¿por qué? De que exista realmente este teatro en que peroro puedo dudar —tal vez vivo ahora una alucinación. Acaso, en la

muchachez somnipotente, soñé una vez que hablaba de filosofía en un teatro a un público madrileño, y ahora no sé bien si aquel sueño se realiza en este momento o si este momento es aquel sueño y soy ahora aquel soñador. ¡Qué más quisiera! Ello es que el mundo real y el soñado no se diferencian radicalmente por su contenido, son compartimientos colindantes separados sólo como en la Edad Media se decía que el jardín de Virgilio estaba separado del resto del mundo por un muro de aire. Sin variar en nada podemos trasladarnos de lo real a lo soñado, y en este caso concreto no hay duda que hacer que se ocupen los madrileños un poco de filosofía ha sido, es el sueño de mi vida.

Puedo, pues, dudar de la realidad de este teatro, pero no de que dudo de ello; repito una vez más: ¿por qué? La respuesta es la siguiente: dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí algo y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino un pensamiento. Ahora bien, para dudar de la existencia de un pensamiento tengo por fuerza que pensar este pensamiento, que darle existencia en el Universo; con el mismo acto en que ensayo suprimir mi pensamiento lo realizo. Dicho en otra forma: el pensamiento es la única cosa del Universo cuya existencia no se puede negar, porque negar es pensar. Las cosas en que pienso podrán no existir en el Universo, pero que las pienso es indubitable. Repito: ser algo dudoso es *parecerme a mi* que lo es, y todo el Universo puede *parecerme a mí* dudoso —salvo el *parecerme a mí*. Es problemática la existencia de este teatro, porque entiendo por existencia de este teatro que él sea lo que pretende ser con independencia de mí —que cuando cierro los ojos y deja de ser para mí, de existir para mí o en mí, él siga por su cuenta siendo fuera y aparte de mí, en el Universo, es decir, que *sea en sí*. Pero el pensamiento tiene el misterioso privilegio de que su ser, lo que él pretende ser, se reduce a un parecerme a mí, a un ser para mí. Y como yo, por lo pronto, no consisto sino en mi pensar, diremos que es el pensamiento la única cosa en quien su ser, lo que él es realmente, no consiste en más que en lo que es para sí mismo. Es lo que parece ser y nada más: parece ser lo que es. Agota en su apariencia su esencia. Con respecto al teatro, la situación es opuesta: lo que el teatro es o pretende ser no se agota con su aparecerme cuando lo veo. Al contrario, pretende existir también cuando yo no lo veo, cuando no me aparece, cuando no me es presente. Pero mi ver es algo que agota su pretensión existencial en parecerme que estoy viendo, mi ver me es presente, patente, inmediato. Si yo ahora padezco una alucinación, este teatro no existirá realmente, pero la visión de este teatro nadie me la puede quitar.

De donde resulta que al pensamiento sólo le es dado del Universo él mismo. Y le es dado indubitablemente porque no consiste en más que en ser dado, porque es pura presencia, pura apariencia, puro parecerme a mí. Este es el magnífico, el decisivo descubrimiento de Descartes, que como una gigante muralla de China divide la historia de la filosofía en dos grandes mitades; los antiguos y medievales quedan del lado de allá —del lado dé acá queda íntegra la modernidad.

Pero no me satisface lo dicho, ni mucho menos. Como ustedes ven, se trata de

una advertencia capital —la primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad como hecho universal: es el hecho primario del Universo. Ahora bien, caer en la cuenta de esto es la idea mayor que la Época Moderna añade al tesoro de Grecia. Merece, pues, que insistamos en ella y que aspiremos a la máxima claridad. Hay que llegar en la claridad hasta el frenesí, hasta el frenesí de la claridad. Por eso, perdónenme ustedes que vuelva una y otra vez sobre el asunto, buscando fórmulas diferentes para que unos por una, otros por otra vayamos entrando en la completa comprensión de lo que es la mente, la conciencia, el pensamiento, la subjetividad, el espíritu, el yo.

Buscábamos los datos radicales del Universo. Pero ¿a quién son dados esos datos? Naturalmente, al conocimiento. Son los datos para el conocimiento del Universo, aquello de que el conocimiento tiene que hacerse cargo para partir de ello y buscar lo que acaso falta. Y ¿cuándo podremos decir que algo es dado al conocimiento? Evidentemente, cuando ese algo entre plenamente en nuestro conocimiento, cuando lo encontremos ante nuestra comprensión patente, sin misterio y sin duda, cuando nuestro conocimiento lo posea incuestionablemente. Ahora bien, para que yo entre en posesión cognoscente de algo es menester que ese algo se manifieste o presente a mí en su integridad, tal y como es, según pretende ser, sin que quede oculto nada de su consistencia. Ahora bien, es evidente que todo aquello cuyo ser, cuya existencia pretenda ser y existir, aunque no esté presente ante mí, no es dato. Pero esto acontece con todo lo que no sea mi propio pensamiento, mi propia mente. Serme algo presente es, en alguna manera, tenerlo en mí, pensarlo. Todo lo que es distinto de mi pensamiento pretende *ipso facto* ser y existir aparte de mi pensamiento — es decir, aparte de serme presente. Yo no lo presencio, pues. Pero el pensamiento, como no es sino las cosas que tengo presentes en cuanto presentes, lo visto en cuanto visto, lo oído en cuanto oído, lo imaginado en cuanto imaginado, lo ideado en cuanto ideado, se tiene a sí mismo, en íntegra posesión. Si pienso que dos más dos son igual a cinco pienso un hecho falso, pero no es falso el hecho de que lo estoy pensando.

El pensamiento, la *cogitatio*, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en este encontrarse consigo mismo. Ahora vemos por qué la chilindrina de la duda es sólo una chilindrina, una fórmula aguda, conceptuosa y *tarabiscotée* de una idea mucho más amplia. No por lo que la duda tiene especialmente de duda resulta imposible dudar de ella, sino porque es uno de tantos pensamientos o cogitaciones. Lo mismo que decimos del dudar podemos decir de nuestro ver y oír, imaginar, idear, sentir, amar, odiar, querer, no querer y dolerme las muelas. Todas estas cosas tienen de común que son lo que para sí mismas sean. Si a mí me *parece* que me duelen las muelas es incuestionable que el hecho llamado «dolor de muelas» existe en el Universo, porque basta que exista absolutamente que exista para sí, que se parezca a sí mismo existir. Que haya o no muelas en el Universo es ya cuestionable; por eso el poeta Heine hacía notar a una dama que a veces nos quejamos confundiendo el origen

de nuestros males, aunque estos mismos sean certísimos: «Señora, le digo a usted que tengo dolor de muelas en el corazón».

Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos — y no por casualidad— hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incomprensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. Cada época es como un clima donde predominan ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va ese clima se desinteresa de la vida, como una planta en atmósfera adversa se reduce a una *vita mínima*, o empleando un término deportivo, pierde «forma». Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada —que otra idea más profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima —una nueva época. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia. ¿Qué tal si uno de los resultados de este curso fuese convencemos de que pareja imaginación es ya un hecho —de que la idea de la subjetividad está superada por otra —de que la modernidad —radicalmente— ha concluido?

Pero la idea de la subjetividad, de la primacía de la mente o conciencia como hecho primario del Universo es tan enorme, tan firme, tan sólida que no podemos hacernos ilusiones de superarla fácilmente; al contrario, tenemos que adentrarnos en ella, comprenderla y dominarla por completo. Sin esto no podríamos ni intentar superarla. En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva —como el tercer peldaño supera a los dos primeros, porque los conserva bajo sí. En cuanto éstos desaparecieran el tercer peldaño caería a no ser sino primero. No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente. Por eso los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas —porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozudamente se las han dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar. Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres.

Pero volvamos al dato radical que es el pensamiento.

La duda metódica, la decisión de dudar de cuanto tenga un sentido inteligible

dudar, no fue en Descartes una ocurrencia, como lo es su fórmula inicial sobre la indubitabilidad de la duda. La resolución de la duda universal es sólo el anverso o instrumento de otra resolución más positiva: la de no admitir como contenido de la ciencia sino lo que podamos probar. Ahora bien, ciencia, teoría, no es sino la transcripción de la realidad en un sistema de proposiciones probadas. La duda metódica no es, pues, una aventura de la filosofía: es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición. Toda prueba es prueba de resistencia — y la teoría es prueba, prueba de la resistencia que una proposición ofrece a la duda. Sin dudar no hay probar, no hay saber.

Pues bien, esta duda metódica llevó históricamente, como hoy nos lleva a nosotros, al enorme hallazgo de que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cosa cabe decir que basta con que yo la piense para que exista. No existe la quimera y el centauro *porque* yo me complazca en imaginarlos —como no existe este teatro *porque* yo lo vea. En cambio, basta con que yo piense que pienso esto o lo otro para que este pensar exista. Tiene, pues, como privilegio el pensar la capacidad de darse el ser, de ser dato para sí mismo, o dicho de otra manera, en todas las demás cosas es distinto su existir y el que yo las piense— por eso son siempre problema y no dato. Pero para que exista un pensamiento mío basta con que yo piense que lo pienso. Aquí pensar y existir son la misma cosa. La realidad del pensar no consiste en más que en que yo me dé cuenta de él. El ser consiste aquí en este darse cuenta, en un saberse. Se comprende que sea dato radical para el saber o conocer lo que consiste precisamente en saberse.

La clase de seguridad con que podemos afirmar que en el Universo existe el pensamiento o *cogitatio* es de una cualidad incomparable a toda otra afirmación sobre existencias, lo cual, una vez descubierto, obliga a fundar en él todo nuestro conocimiento del Universo. Para la teoría la verdad primera sobre lo real es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. No podemos partir de la realidad del mundo exterior: cuanto nos rodea, los cuerpos todos, incluso el nuestro, son sospechosos en su pretensión de existir en sí mismos y con independencia de nuestro pensarlos. Pero es, en cambio, indudable que existen en mi pensamiento, como ideas mías, como *cogitationes*. Ahora resulta la mente el centro y soporte de toda realidad. Mi mente dota de una realidad indestructible a lo que ella piensa, si lo tomo por lo que primordialmente es — si lo tomo por idea mía. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de cuanto hay, interpretando todo lo que aparentemente no es pensamiento, no es idea, como consistente no más que en ser pensado, que en ser idea. Este sistema es el idealismo y la filosofía moderna es desde Descartes, en su raíz, idealista.

Si al dudar de la existencia independiente del mundo exterior llamábamos hace poco enorme paradoja, su inmediata consecuencia, que es convertir ese mundo exterior en mero pensamiento mío, será la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital. Desde Descartes,

en efecto, la filosofía, al dar ya el primer paso, se dirige en dirección opuesta a nuestros hábitos mentales, camina al redropelo de la vida corriente y se aparta de ella con movimiento uniformemente acelerado, hasta el punto de que en Leibniz, en Kant, en Fichte o en Hegel llega a ser la filosofía el mundo visto del revés, una magnífica doctrina antinatural que no puede entenderse sin previa iniciación, doctrina de iniciados, sabiduría secreta, esoterismo. El pensamiento se ha tragado el mundo: las cosas se han vuelto meras ideas. En el escrito a que antes me refería, Heine pregunta a su amiga: «Señora, ¿tiene usted idea de lo que es una idea? Porque yo le he preguntado ayer a mi cochero qué son las ideas y me ha respondido: "Las ideas, las ideas, pues son las cosas que se le meten a uno en la cabeza"». El cochero de Heine conduce durante tres siglos —toda la plena Edad Moderna— la espléndida carroza barroca de la filosofía idealista. Todavía la cultura vigente camina en ese vehículo y no ha habido manera de salir de él con honestidad intelectual. Los que lo han intentado no han salido de él: simplemente se han arrojado por la ventanilla y se han roto la cabeza —la cabeza del cochero de Heine donde las cosas se habían metido.

La superioridad del idealismo procede de haber descubierto vina cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma. Ni los colores, ni los cuerpos, ni los átomos, ninguna materia por tanto: el ser del color es blanquear, verdecer, azulear, pero no ser para sí blanco o verde o azul. El cuerpo es gravedad, peso —pero no es pesarse a sí mismo. Tampoco la idea platónica consiste en darse cuenta de sí misma: la idea de lo bueno o de lo igual no sabe que es bondad o igualdad. Tampoco la forma aristotélica consiste en ese saberse y tampoco el Dios de Aristóteles —a pesar de su definición, como espero veamos— ni tampoco el Logos de Filón y Plotino y San Juan Evangelista, ni tampoco el alma de Santo Tomás de Aquino. Se trata, en efecto, de la noción más peculiar a la modernidad.

Si se me entiende *cum grano salís* diré que el modo de ser de todas esas cosas lejos de consistir en ser para sí o saberse a sí mismas, consiste más bien en todo lo contrario: en ser para otro. El rojo es rojo para alguien que lo ve, y la bondad platónica, la bondad perfecta, *es* tal para quien sea capaz de pensarla. Por eso el propio mundo antiguo acabó, en los neoplatónicos de Alejandría, por buscarle a los objetos ideales de Platón alguien para quien fuesen o tuviesen ser, y los puso a tientas, confusamente, como contenidos de la mente divina. El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exteriorizarse, por tanto, en abrirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí que al hallazgo del ser, esto, es, la verdad, llamasen «descubrimiento» —αλήθεια, manifestación, desnudamiento. Pero el pensamiento cartesiano consiste, opuestamente, en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, por tanto, en ser para dentro de sí propio, en reflejarse en sí, en meterse en sí mismo. Frente al ser hacia fuera, ostentatorio, exterior, que conocían los antiguos, se alza este modo de ser constituido esencialmente en ser interior a sí, en ser pura

intimidad, reflexividad. Para realidad tan extraña fue preciso hallar un nombre nuevo: el vocablo «alma» no servía —porque el alma antigua era no menos externidad que el cuerpo, como que era en Aristóteles, y fue todavía en Santo Tomás de Aquino, principio de la vitalidad corporal. Por eso es gran problema para Santo Tomás la definición de los ángeles —que son almas sin cuerpo, cuando la definición aristotélica de alma incluye la vitalidad corporal.

Pero la *cogitatio* no tiene que ver con el cuerpo. Mi cuerpo es, por lo pronto, sólo una idea que mi mente tiene. No está el alma en o con el cuerpo, sino la idea cuerpo dentro de mi mente, dentro de mi alma. Si, además, resulta que el cuerpo es una realidad fuera de mí, una realidad extensa, efectivamente material y no ideal —quiere decirse que alma y cuerpo, mente y materia no tienen nada que ver entre sí, no pueden tocarse ni entrar en relación alguna directa. Por vez primera en Descartes el mundo material y lo espiritual se separan por su esencia misma —el ser como exterioridad y el ser como intimidad son desde luego definidos como incompatibles. No cabe antagonismo mayor con la filosofía antigua. Para Platón, como para Aristóteles, la materia y lo que llamaban espíritu (para nosotros, nietos de Descartes, un pseudo-espíritu) eran definidos como se define la derecha y la izquierda, el anverso y el reverso —la materia era lo que recibe al espíritu y el espíritu era lo que informa la materia —se define, pues, el uno para el otro y no como el moderno hace, que define el uno contra el otro, por la exclusión del otro.

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es… consciencia o conciencia. No alma, ánima, ψυχή —que significa aire, soplo— porque anima al cuerpo, le insufla vida, le mueve —como el soplo marino empuja la vela combándola— sino consciencia, es decir, darse cuenta de sí. En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento— que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.

La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. Cuando decimos «yo» expresamos lo mismo. Al decir «yo» me digo a mí mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Soy yo en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser —no saliendo fuera, sino, al revés, en un perpetuo movimiento de retorno. Por eso, indeliberadamente, al decir yo, volvemos el índice hacia nuestro pecho, simbolizando en esta pantomima visible nuestra invisible esencia retornante, reflexiva. Por cierto que los estoicos, de ideación siempre materialista, veían en el gesto una prueba de que el alma principal del hombre, el yo, habitaba en su esternón. El yo es el gerifalte que vuelve siempre al puño, si el puño fuese un gerifalte —y no consiste en más que en esa reflexión del vuelo hacia dentro de sí. El pájaro que, dejando el firmamento y el espacio, anula con su vuelo el espacio retrayéndose a sí mismo, internándose en sí mismo— ala que es a, un tiempo su propio aire—, diríamos un volar que es desvolar, deshacer el vuelo natural. Descubrir tan extraña realidad como la conciencia ¿no implica volverse de

espalda a la vida, no es tomar una actitud perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural? ¿No es lo natural vivir hacia el mundo en torno, creer en su realidad, apoyarse en la magnífica circunferencia del horizonte como en un aro inconmovible que nos mantiene a flote sobre la existencia? ¿Cómo llega el hombre a ese descubrimiento, cómo verifica esa antinatural torsión y se vuelve hacia sí y al volverse encuentra su intimidad, cae en la cuenta de que no es sino eso, reflexividad, intimidad?

Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, si es verse y tenerse a sí propio —será trato exclusivo consigo mismo. Descartes, consecuente, aunque sin última claridad, corta las amarras que nos unen y mezclan con el mundo— con los cuerpos, con los demás hombres, hace de cada mente un recinto. Pero no subraya lo que esto significa: ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, que el mundo no nos envía su realidad enriqueciéndonos con ella, sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma —que la conciencia no es sólo recinto sino que es reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad.

Con esto hemos puesto la planta en «tierra incógnita». Al iniciar este curso dije que me urgía comunicar la madurez de ciertos pensamientos, muchos de ellos nuevos. Reitero el compromiso de expresar una innovación radical de la filosofía. El próximo día comenzaremos a andar por esta *terra incognita*.

LECCIÓN VIII[66]

[El descubrimiento de la subjetividad. — «Éxtasis» y «espiritualismo» antiguo. — Las dos raíces de la subjetividad moderna. — El Dios trascendente del cristianismo].

EL descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del «yo» no acaba de lograrse hasta Descartes. Según vimos, consistió este descubrimiento en haber hallado que entre las cosas que existen o pretenden existir en el Universo hay una cuyo modo de ser se diferencia radicalmente del resto: el pensamiento. ¿Qué es lo que queremos decir cuando de este teatro decimos que existe? ¿Qué es lo que, a la postre, con una u otra interpretación, entendemos por existencia de las cosas? Este teatro existe —es decir— está ahí. Pero ¿qué significa «ahí»? «Ahí» significa «ahí en el mundo», «ahí en el Universo» —en el ámbito general de las realidades. Este teatro existe —es decir— es trozo de Madrid, se apoya en la gran cosa tierra de Castilla, que a su vez se apoya en la otra cosa mayor llamada planeta, el cual se apoya en el sistema astronómico, etc., etc. La existencia de las cosas en cuanto «estar ahí» es un apoyarse las unas en las otras, por tanto, en ser las unas *en* las otras, un estar puestas unas sobre otras. Su existir es, en este sentido, algo estático, casi posar y yacer la una sobre la otra. ¿No es esto lo que buenamente entendemos por «estar ahí»?

En cambio, cuando digo que un pensamiento mío existe, no entiendo por su existencia un «estar ahí» —sino al revés: mi pensamiento existe *cuando y porque* me doy cuenta de él, es decir, cuando lo pienso; su existir es ser para mí un pensamiento — es ser para sí mismo. Pero si mi pensamiento sólo existe *cuando y porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, lo hago, resultará que su existencia no es como la de la cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes unas en otras, de un ámbito de quietudes —sino que será existir el pensamiento, un activo estar— por tanto, no un estar, sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar. Esto significa que el descubrimiento de lo que el pensar tiene de peculiarísimo, trae consigo el descubrimiento de un modo de ser distinto radicalmente del de las cosas. SÍ por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil.

Consiste, hemos dicho, en reflexividad, en reflejarse sobre sí mismo, en darse cuenta de sí. Pero esto supone que hay en el pensamiento una dualidad o duplicidad: el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante. Es conveniente que analicemos, siquiera sea al galope, los elementos mínimos que integran todo pensar a fin de obtener claridad sobre ciertos conceptos muy usados en la filosofía moderna, tales como sujeto, yo, contenidos de conciencia, etc. Nos conviene tenerlos bien limpios, desinfectados, prestos porque, ciertamente, el pensamiento se da también cuenta de otras cosas que no son él. Así, ahora estamos viendo este teatro y mientras no

hacemos más que ver, en ese nuestro ver nos parece que el teatro existe fuera y aparte de nosotros. Pero ya notamos que esto era una creencia problemática adscrita a todo acto de pensar inconsciente, es decir, a todo acto de pensar que se ignora a sí mismo. El teatro-alucinación no parece al alucinado existir menos realmente que el que ahora tenemos delante. Esto nos hace caer en la cuenta de que ver no es salir el sujeto de sí mismo y ponerse mágicamente en contacto con la realidad misma. El teatro de alucinación y el auténtico existen ambos, por lo pronto, sólo en mí, son estados de mi mente, son *cogitationes* o pensamientos. Son —como comenzó a decirse desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días— contenidos de la conciencia, del yo, del sujeto pensante. Toda otra realidad de las cosas más allá de la que tienen como ideas nuestras es problemática y, en el mejor caso, derivada de esta primaria que poseen como contenidos de la conciencia. El mundo exterior está en nosotros, en nuestro idear. El mundo es mi representación —como dirá toscamente el tosco Schopenhauer. La realidad es idealidad. En rigor y en pura verdad existe sólo el ideante, el pensante, el consciente: yo —yo mismo— *me ipsum*.

En mí, es cierto, aparecen los más variados paisajes; todo eso que ingenuamente creía haber en mi derredor y en que creía estar y apoyarme, renace ahora como fauna y flora interior. Son estados de mi subjetividad. Ver no es salir de sí, sino encontrar en sí la imagen de este teatro, trozo de la imagen Universo. La conciencia está siempre consigo, es inquilino y casa a la vez, es intimidad —la intimidad superlativa y radical de mí mismo conmigo mismo. Esta intimidad en que consisto y que soy hace de mí un ser cerrado, sin poros, sin ventanas. Si en mí hubiese ventanas y poros entraría el aire de fuera, me invadiría la supuesta realidad exterior —y entonces habría en mí efectivamente cosas ajenas a mí, habría en mí gente— y no sería yo pura, exclusiva intimidad. Pero este descubrimiento de mi ser como intimidad, que me proporciona la delicia de tomar contacto conmigo mismo en lugar de verme como una cosa exterior entre las demás cosas, tiene en cambio el inconveniente de que me recluyo dentro de mí, hace de mí cárcel y, a la vez, prisionero. Estoy perpetuamente arrestado dentro de mí. Soy Universo, pero, por lo mismo, soy uno… solo. El elemento de que estoy hecho, el hilo de que estoy tejido es soledad.

Así concluíamos el otro día. La tesis idealista, dueña de la cultura durante toda la Edad Moderna, es, sin duda, firmísima, pero a la vez es frenética si se la mira desde el punto de vista del buen burgués y de la vida corriente. No cabe paradoja mayor: vuelca del revés la manera de pensar el Universo que la vida no filosófica ejercita. Por lo mismo, es un excelente ejemplo de ese heroísmo intelectual que yo anunciaba días pasados como característico del filosofar. Es llegar sin conmiseración a las últimas consecuencias que exige nuestro razonamiento, es ir hasta donde la pura teoría nos lleve. Inclusive si nos lleva a lo que el buen burgués llamaría absurdo —a lo que llamará absurdo y se negará a aceptar el buen burgués que habita siempre en uno de los pisos de nuestra propia persona.

Pero hay algo sobremanera extraño en esta tesis idealista y es su punto de partida,

el descubrimiento de la subjetividad como tal, del pensamiento en su interioridad. Porque es el caso que el hombre antiguo desconoce por completo ese modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario.

Y yo no sé qué es lo más curioso —si el hecho de que el hombre antiguo desconociese su propio ser, su subjetividad, o el hecho de que el hombre moderno descubra el yo como se descubre el más insospechado continente. El tema es importante y es nuevo, pero de difícil tratamiento. Yo no sé si voy a lograr esclarecerlo ante ustedes. Lo único que sé es que voy a intentarlo lealmente.

Si partiendo de nuestro modo de pensar actual que ha descubierto ya la conciencia, el ser subjetivo y para sí, representamos nuestra intimidad en la figura de un círculo, llenará este círculo cuanto en nosotros pasa y hay. En este círculo corresponderá al centro simbolizar ese elemento de nuestra conciencia que llamamos el *yo* —cuyo papel consiste en ser el sujeto de todos nuestros actos, del ver y del oír, del imaginar, pensar, amar y odiar. Todos los actos mentales tienen la condición de que parecen emanar o irradiar de un punto central presente y activo en todos ellos: en todo ver, alguien ve; en todo amar, alguien ama; en todo pensar, alguien piensa. A este alguien llamamos «yo». Y este yo que ve o piensa no es una realidad aparte del ver y el pensar, sino que es sólo el ingrediente sujeto que forma parte de todo acto.

Si el «yo» puede ser simbolizado como centro de nuestra conciencia, de nuestro darnos cuenta, ocupará la periferia del círculo todo aquello que en nosotros es menos nosotros, a saber, todas las imágenes de colores, formas, sonidos, cuerpos, es decir, todo ese mundo exterior que se presenta como rodeándonos —y llamamos naturaleza, cosmos.

Ahora bien, en la vida del hombre esa periferia cósmica, compuesta por las cosas materiales, solicita constantemente la atención. La atención es una actividad fundamental del yo que dirige y regula toda su restante actuación. Así, no basta que algo esté ante nosotros para que nosotros ejecutemos el acto de verlo y oírlo. Los que viven junto a una catarata acaban por no oírla y de cuanto ahora mismo compone lo visible de este teatro sólo vemos una parte: ¿cuál?, aquella en que nos fijamos, es decir, que atendemos. Todo ver es un mirar o buscar con los ojos —todo oír, un escuchar o atender con los oídos. Digo, pues, que la naturaleza, que el mundo exterior solicita la atención del hombre con terrible urgencia, planteándole constantemente problemas de subsistencia y de defensa. Sobre todo en las edades primitivas de la humanidad la existencia humana es una guerra sin descanso, con la naturaleza, con las cosas, y el individuo no puede vacar a otra labor que a resolver su vida material. Esto significa que el hombre atiende sólo a la periferia de su ser, a lo visible y tangible. Vive sin darse cuenta más que de su contorno cósmico. El «yo» está allí donde atiende, lo demás no existe para él. En nuestra representación simbólica diríamos que del círculo sólo existe la línea que lo termina —esto es, que la subjetividad no es más que circunferencia. Alguna vez un dolor corporal, una angustia íntima retrae la atención de la periferia hacia el interior del círculo, de la

naturaleza hacia sí mismo, pero en un instante fugaz, sin constancia ni frecuencia. La atención, inadecuada para fijarse hacia dentro, tiende siempre a su dirección primera y habitual y vuelve a prenderse en las cosas circunstantes. Esta es lo que podemos llamar la actitud «natural» de la conciencia, para lo cual *sólo* existe el mundo cósmico compuesto de cosas corporales. El hombre vive alerta en las fronteras de sí mismo, asomado hacia afuera, absorto en la naturaleza, es decir, atento al exterior. En la medida, siempre problemática, en que podemos imaginarnos el alma de los animales, diríamos que su situación íntima debe parecerse un poco a la del hombre «natural». Recuerden ustedes que el animal está siempre alerta. Las orejas del caballo en la pradera, como dos antenas vivientes, como dos periscopios, revelan con su inquietud, que el animal está siempre preocupado del contorno. Ved los monos en las jaulas del Retiro. Es portentoso cómo esos hombrecillos están en todo: nada se les escapa de lo que acontece en su derredor. La palabra *éxtasis* significa, etimológicamente, estar fuera de sí. En este sentido el animal vive en perpetuo éxtasis, retenido fuera de si mismo por la urgencia de los peligros exteriores. Volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y distracción semejante acarrearía la muerte del animal. La naturaleza es su prístina naturalidad es feroz: no tolera distraídos de ella. Hay que estar con cien ojos, en incesante «quién vive», presto a recibir noticias de los cambios circundantes para responder a ellos con movimientos adecuados. Atención a la naturaleza es vida de acción. El puro animal es el puro hombre de acción.

De esta manera, el hombre primitivo vive en avanzada de sí mismo, agarrado con la atención al escenario cósmico, dejándose a la espalda su propio ser. El *yo* vive directamente desde las cosas y va a ellas y se ocupa en ellas atravesando su propio volumen íntimo como el rayo del sol por el cristal, sin parar en él, sin reparar en él. He aquí cómo y por qué desde un punto de vista biológico lo natural y primario es que el hombre se ignore a sí mismo.

Lo sorprendente, lo que intriga y demanda aclaración es el hecho inverso. ¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el «yo», volviéndose de espaldas al contorno, se pone a mirar hacia dentro de sí mismo? Desde luego les ocurrirá a ustedes pensar que este fenómeno de introversión presupone dos cosas: algo que incite al sujeto a despreocuparse del exterior y algo que le llame la atención en su interior. Noten ustedes que lo uno sin lo otro no bastaría. Sólo liberada la atención de su servicio hacia fuera puede vacar a otras cosas. Pero la simple vacación de lo externo no trae consigo el descubrimiento y la preferencia de lo interno. Para que una mujer se enamore de un hombre no basta que se desenamore de otro: es menester que aquél logre llamar su atención.

Pero antes de insinuar brevemente una aclaración a tan decisiva peripecia de la humanidad, conviene aprovechar la descripción que hemos hecho de la actitud nativa y primaria de la mente, para entender el modo de pensar dominante en la filosofía

griega y, en general, antigua. El avance mayor que en Historia y especialmente en Historia de la Filosofía se ha logrado en los últimos años consiste en habernos permitido el lujo de ser sinceros y reconocer que no entendemos a los pensadores antiguos. Esta sinceridad con nosotros mismos, como siempre tal sinceridad, ha sido recompensada *ipso facto*. Al reconocer que no los entendíamos hemos empezado por vez primera y de verdad a entenderlos, es decir, a caer en la cuenta de que pensaban en forma diferente de la nuestra y a buscar, en consecuencia, la fórmula clave de ese modo de pensar. Pues no se trata de que sus doctrinas sean más o menos dispares de las nuestras, sino que era distinta su actitud mental.

El hombre antiguo conserva, en lo esencial, la tesitura del hombre primitivo. Como él, vive desde las cosas y sólo existe para él el Cosmos de los cuerpos. Podrá fortuitamente lograr atisbos de la intimidad, pero son sólo atisbos inestables y, en efecto, fortuitos. La actitud de la mente griega es, pues, rigorosamente primitiva —sólo que el griego no se contenta con atender vitalmente al mundo exterior, sino que filosofa sobre él, que elabora conceptos, los cuales transcriben en pura teoría esa realidad que ante sí hallan. Las ideas griegas están moldeadas en una realidad compuesta de cosas exteriores y corpóreas. La palabra misma «idea» y sus afines significa: «figura visible», «aspecto». Como además de cuerpos hay en la naturaleza los movimientos y cambios de los cuerpos, el griego tiene que pensar otras cosas invisibles, inmateriales de que el movimiento y el cambio corpóreo proceden. Estas cosas inmateriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales sutilizadas en espectros. Así, el animal consiste en una materia organizada y movida por una cosa que hay dentro, oculta en la materia: es el alma. Pero este alma no tiene nada de íntima: es interior sólo en el sentido de que está oculta en el cuerpo, sumergida en él y, por tanto, invisible. Es un soplo, un aire leve —ψυχή— *spiritus* —o bien una humedad como en Tales, o un fuego como en Heráclito. Aunque el moderno ha conservado la palabra «espíritu» para designar su descubrimiento de la intimidad, conviene hacerse cargo de que el griego y el latino entendían por ella una realidad no menos externa que los cuerpos, adscrita a los cuerpos, un poder alojado en lo cósmico. Ciertamente que el alma humana tiene, en Aristóteles, potencias que no tiene el alma animal, como ésta posee facultades de que carece el alma vegetal pero, en cuanto almas para el modo de pensar griego, no lo es más la humana que la vegetal. Así, la humana es a la vez y *pro indiviso* poder de razonar y de vegetar. No es, pues, extraño que Aristóteles coloque la ciencia del alma, la psicología, en la biología. La psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre porque su alma no es principio de la intimidad, sino principio cósmico de la vitalidad corporal, más aún o menos aún, principio del movimiento y cambio, pues existe para el griego hasta un alma mineral —el alma de cada astro. A lo que más se parece la noción griega de alma es al poder oculto, pero en sí mismo externo, que ingenuamente suponemos dentro del imán para explicar las atracciones que su cuerpo visible ejecuta. Que, en serio, se hable hoy todavía del «espiritualismo» de Aristóteles en el

sentido moderno de la palabra espiritualidad, sería sólo una inocencia histórica si no fuese una insinceridad. Porque si forzando los textos se introduce en el espíritu aristotélico nuestro concepto moderno de conciencia, entonces la insinceridad se invierte y estriba en no confesar que es ininteligible cómo, según Aristóteles, tienen los astros alma, esto es, conciencia, y cómo una conciencia que no consiste en más que en puro darse cuenta de sí puede empujar la mole grave de un cuerpo sideral. El griego no ha descubierto el alma partiendo de la visión íntima de sí mismo, sino que la encuentra, fuera como una entidad casi-corporal. Por eso interpreta la percepción sensible y con ella, toda la vida intelectual, como un choque entre los cuerpos: las cosas corpóreas tropiezan con la cosa alma, y dejan en ella impresa la huella de su figura. El alma, antes de estos choques con las cosas no contenía nada, era una tablilla de cera aún intacta. ¡Tan no es ni de lejos intimidad, ser para sí, el alma griega que puede existir vacía y que ni hueco tiene —sino que es como una placa fotográfica orientada hacia fuera, en la que no habrá sino lo que de fuera venga, lo que la naturaleza vierta y deposite en ella! ¡Qué distancia no hay de este alma a la mónada barroca de Leibniz, en la cual nada puede entrar ni salir, sino que vive de sí misma, hontanar original que mana su propia riqueza íntima! Sobre todo este modo de pensar antiguo quisiera yo hablar más por menudo algún día. Pero ahora nos corre prisa volver a nuestro asunto.

¿Cómo la atención naturalmente centrífuga se retuerce y se vuelve, girando sobre sí 180 grados y en vez de ir hacia afuera se fija en el sujeto mismo? ¿Qué ha pasado que los ojos se le han vuelto al hombre del revés, como en las muñecas malparadas que miran hacia dentro de la cabeza de *biscuit*?

Insonora, incruenta, sin timbales que la anuncien ni clarines que la exalten ni poetas que la versifiquen, es ésta, sin duda, una de las mayores peripecias de que el planeta ha sido escenario. El hombre antiguo todavía vivía junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paso como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita: aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. «Me duele, existo». *Cogito, sum*. ¡Endiablada aventura! ¿Endiablada? ¿No será más bien divina? ¿No es lo más probable que en un hecho tan extraordinario se haya tomado Dios el trabajo de intervenir muy especialmente? Pero ¿qué Dios —el cristiano? Sí, el cristiano, sólo el cristiano. Pero ¿cómo, en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana, va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre, frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia

que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anti-cristiano, cree que la modernidad nace frente y contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, movilización incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser.

El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquélla sin ésta ni ésta sin aquélla hubieran podido dar tal resultado.

La duda o *sképsis* —σκέψις—, según hemos tenido ocasión de notar, es la condición del conocimiento científico: ella abre el agujero que viene a llenar la prueba. Los griegos, maestros soberanos en el teorizar, ejercitaron ejemplarmente y hasta el cabo esa virtud de dudar. Sobre todo las escuelas titularmente llamadas escépticas no dejaron nada por hacer, en este orden, a los tiempos posteriores. No se puede dudar de más que dudaron los académicos: ni Descartes, ni Hume, ni Kant han sido de superior escepticismo. Por activa y por pasiva demostraron el carácter ilusorio del conocimiento. No podemos saber lo que son las cosas. A lo sumo podemos decir lo que nos parece que son. Pero claro es, los escépticos griegos son… griegos, y como conocimiento es conocimiento del ser, y para el griego no hay más ser que el exterior, todo el escepticismo griego se refiere a nuestro conocimiento de la realidad cósmica. Llegan a fórmulas que son literalmente modernas, que dicen maravillosamente lo que un moderno no diría mejor. Así, los cirenaicos dirán que no podemos conocer lo real porque el alma no puede salir fuera, sino que está encerrada en sus estados —εις τα πάθ-η κατέκλεισαν έαοτούς[67]— y vive como en una ciudad sitiada —ώσπερ έν πολιορκία—. ¿No es esto haber descubierto la intimidad? ¿Cabe expresión más rigorosa, más plástica del ser subjetivo? ¡Error! El griego que ha pensado eso no ve lo que hay de positivo en ello. Con esas palabras entiende que no podemos salir de lo real —pero no se le pasa por las mientes que en ese no poder salir fuera, en ese ser recluso y para sí hay una realidad nueva, más firme y fundamental que la externa. Pocos ejemplos hay en la historia más claros de que no basta la agudeza intelectual para descubrir una cosa nueva. Hace falta, entusiasmo, amor previo por esa cosa. El entendimiento es una linterna que necesita ir dirigida por una mano, y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente hacia este o el otro tipo de posibles cosas. En definitiva, sólo se encuentra, lo que se busca y el entendimiento encuentra gracias a que el amor busca. Por eso todas las ciencias han comenzado por ser aficiones de aficionados. La pedantería contemporánea ha desprestigiado esta, palabra; pero aficionado es lo más que se puede ser con respecto a algo, por lo menos, es el germen todo. Y lo mismo diríamos del *dilettante* —que significa el amante. El amor busca para que el entendimiento encuentre. ¡Gran tema,

para larga, y fértil conversación éste, que consistiría, en demostrar cómo el ser buscador es la esencia misma del amor! ¿Han, pensado ustedes en la sorprendente contextura del buscar? El que busca no tiene, no conoce aún lo que busca y, por otra parte, buscar es ya tener de antemano y presumir lo buscado. Buscar es anticipar una realidad aún inexistente, predisponer su aparición, su presentación. No comprende lo que es el amor quien, como es usado, se fija sólo en lo que despierta y dispara un amor. Si el amor hacia una mujer nace por su belleza, no es la complacencia en esa belleza lo que constituye el amor, el estar amando. Una vez despierto y nacido el amor consiste en emitir constantemente como una atmósfera favorable, como una luz leal, benévola, en que envolvemos al ser amado —de suerte que todas las otras calidades y perfecciones que en él haya podrán revelarse, manifestarse y las reconoceremos. El odio, por el contrario, coloca al ser odiado bajo una luz negativa y sólo vemos sus defectos. El amor, pues, prepara, predispone las posibles perfecciones de lo amado. Por eso nos enriquece haciéndonos ver lo que sin él no veríamos. Sobre todo, el amor del hombre a la mujer es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de nosotros, nos inspira tendencias migratorias.

Pero dejemos ahora estas apasionadas navegaciones y recalemos de nuevo en nuestro asunto. Hemos visto cómo el escepticismo enseña, al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior y, consecuentemente, a desinteresarle de él. Pero en este primer acto se queda, ciego, a las puertas del hombre interior. Como Herbart decía: «Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante».

Falta, el motivo positivo, el interés por la subjetividad para que ésta retraiga sobre sí la atención y se instale en el primer plano. Esto se debe al cristianismo. Los dioses griegos son no más que supremos poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, sublimes potencias naturales. En una pirámide la cúspide domina, toda la pirámide, pero a la vez pertenece a ella. Así, los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero forman parte de él y son su fina flor. El dios del río y del bosque, el dios cereal y el del rayo son la espuma divina de estas realidades intramundanas. El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios del cristianismo no tiene que ver con el rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad, trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigorosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —«y habite entre nosotros»— es la máxima paradoja. Esto que, lógicamente, es un misterio en el cristianismo era la historia cuotidiana para la mitología griega. Los dioses olímpicos tomaban a toda hora cuerpo terrestre y a veces, infrahumanos, eran cisne estremecido sobre Leda o toro que corría con Europa al lomo.

Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No

sólo es imposible por medio o al través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios. Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Digo formalmente como sustancia del alma. Nadie de los que me escuchan entiende ahora lo que eso significa. ¡La soledad como sustancia! ¿Qué es eso? Un poco de paciencia. Espero que, a esta altura de mi curso, se me podrán negar todos los aciertos pero no furor de claridad. No se dude, pues, que sobre esa expresión descenderá a su hora suficiente claridad.

El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser. Dios y, frente a Él, el alma solitaria; no hay más realidad verdadera para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana, no de la llamada «filosofía cristiana» (que es, como veremos, una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo). No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma —y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así, San Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli feras ire, in te ipsum redi: in interiori homine habitat veritas*. Aquí está también el hombre como absoluto interior, como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. Es curioso que todos los hombres religiosos coincidan en hablarnos de lo que también Santa Teresa llama «el fondo del alma»; y que sea justamente en ese fondo del alma donde, sin salir de ella, encuentran a Dios. El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al «fondo del alma». ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metáfora? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar.

Sería, sin embargo, injusto y falso afirmar que Descartes está ya en San Agustín.

Cuantas más coincidencias se comprueban entre ambos, más quedará subrayada la enorme distancia. San Agustín era un genio de la sensibilidad religiosa; por su intuición religiosa llega San Agustín a descubrir el ser reflexivo —como filósofo procura definir su intuición y situarla en el lugar que le corresponde dentro de la ciencia, pero como no es un gran filósofo, que es lo que era Descartes, le falta el golpe de vista genial que lleva a éste a volver del revés toda la ideología antigua y fundar el idealismo moderno. Pero, sobre todo, hay una diferencia: San Agustín que ya es moderno —con Julio César, el único moderno del viejo Mediterráneo—, es también antiguo. Y junto a las nuevas ideas, sin separación ni distinción, perdura toda la antigua actitud mental. Por eso su filosofía es caótica, por eso es un padre de la Iglesia, pero no es un clásico de la filosofía.

Aún no se ha demostrado, de otra parte, que Descartes, hombre, al parecer, de muy pocas lecturas, conociese la obra de San Agustín ni recibiese sus sugestiones. Pero lo mismo da. La sugestión estaba en el aire. La idea de la conciencia que aflora en San Agustín va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se le ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes. Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes —pasando por San Bernardo de Claraval, por los Victorinos, San Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior.

LECCIÓN IX[68]

[El tema de nuestro tiempo. — Una reforma radical de la filosofía. — El dato radical del Universo. — Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. — La vida de cada cual].

HOY tenemos delante de nosotros tarea grave, grave dentro siempre de la atmósfera jovial y deportiva que debe respirar toda filosofía si quiere ser en serio filosofía y no pedantería. Necesitamos hoy más que nunca aguzar nuestros conceptos, tenerlos buidos, limpios y desinfectados porque nos van a servir de instrumentos para practicar una operación quirúrgica. Estos días últimos hemos revivido con toda lealtad y en su mejor pureza la magnífica tesis idealista inspiradora de la modernidad, en la cual todos, directa o contrariamente, hemos sido educados y que aún constituye el régimen vigente en la cultura humana. Al dejar en suspenso la realidad del mundo exterior y descubrir la realidad primordial de la conciencia, de la subjetividad, el idealismo levanta la filosofía a un nuevo nivel, del cual ya no puede descenderse, so pena de retroceder en el peor sentido de la palabra. El realismo antiguo que parte de la existencia indubitada de las cosas cósmicas es la ingenuidad filosófica, es la inocencia paradisíaca. Toda inocencia es paradisíaca. Porque el inocente, el que no duda, malicia ni sospecha se encuentra siempre como el hombre primitivo y el hombre antiguo, rodeado por la naturaleza, por un paisaje cósmico, por un jardín —y esto es *paraíso*. La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa. ¿Y dónde va este absoluto Adán que es el pensamiento cuando se ve arrojado del Cosmos? No tiene donde meterse, tiene que agarrarse a sí mismo, meterse en sí mismo. Del Paraíso, que es la atención a lo externo, propia del niño, va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Edad Moderna es melancólica y toda ella, más o menos, romántica. San Agustín, que fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, es la ingenuidad filosófica[69]. Sean los que sean nuestros designios y nuestros intentos de innovación y progreso filosófico, ha de entenderse que no podemos retroceder del idealismo al realismo ingenuo de los griegos ni de los escolásticos. Aquí viene egregiamente el lema de los soldados de Cromwell. *Vestigia nulla retrorsum*. Vamos más allá del idealismo, por tanto, lo dejamos a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma. Nos llevamos el idealismo, es decir, lo conservamos. Era un peldaño en la subida intelectual: ahora ponemos el pie en otro que está encima del idealismo y no debajo de él. Pero, a este fin, necesitamos someterlo a quirúrgica operación. En la tesis idealista, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor.

Procuraremos emplear la más exquisita pulcritud y toda la asepsia recomendable. Pero era necesaria la intervención. El yo estaba muy malo, muy enfermo —de puro irle bien. Para el griego el yo era un detalle en el Cosmos. Por eso Platón no usa casi nunca la palabra *egó*. A lo sumo, dirá ημείς, nosotros, esto es, la colectividad social, el conjunto público de los atenienses, o bien el grupo menor de los fieles a su Academia. Para Aristóteles el yo-alma es como una mano —ώς χειρ— que palpa el Cosmos, se amolda a él para informarse de él, mano implorante de ciego que se desliza entre las cosas. Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teorética y al hacerse *mónada* en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz mismo, un *petit Dieu*, un *microteos*. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el *yo* el cénit de su destino —y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo. El yo ha gozado de una carrera brillante. No podrá quejarse. No puede ser más. Y, sin embargo, se queja —y se queja con razón. Porque al tragarse el Mundo el yo moderno se ha quedado solo constitutivamente solo. Parejamente, el emperador de China, por su propio rango supremo, está obligado a no tener amigos, que sería tener iguales —por eso uno de sus títulos es el de «hombre solitario». El yo del idealismo es el Emperador de la China de Europa. El yo quisiera, en la medida posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir que, ahora, lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más —quisiera cosas en torno distintas de él, otros yo diferentes con quienes conversar, es decir, *tú* y *él* y, sobre todo, ese tú, el más distinto de mí, que es el *tú* que es *ella* o, para el yo de ella, el tú que resulta ser él. En suma, el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor. El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo. Como por otra parte, la mente primaria, espontánea e incorregible sigue presentándonos todo eso como efectiva realidad distinta de nosotros, era el idealismo una terca y tenaz marcha a redropelo de la vida y era un insistente, pedagógico hacernos constar que vivir espontáneamente era, por su misma esencia, padecer un error, una ilusión óptica. Ni el avaro podría darse el gusto de seguir siendo avaro si creyera, en efecto, que la pieza de oro era sólo la imagen de una pieza de oro, es decir, una moneda falsa; ni el galán seguiría enamorado de una mujer si en verdad se convenciese de que no era tal mujer, sino una imagen suya —un *fantôme d’amour*. Otra cosa no sería amor sino amarse, autoerotismo. Precisamente, al convencemos de que la mujer amada no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos habíamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión. Que esto no son exageraciones, que hasta esos detalles del vivir —y el vivir se compone sólo de detalles— ha penetrado corrosivamente el idealismo desvitalizando la vida, es cosa que a tener más tiempo yo intentaría probar a ustedes.

Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al

idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en tomo, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión. *E quindi uscimmo a riveder le stelle*. ¿Cómo puede volver a salir el yo de sí mismo? ¿No es esto recaer en la ingenuidad antigua? A esto respondo, por lo pronto, que nunca sería un *volver* a salir —porque el yo ingenuo de la antigüedad no había salido de sí —por la sencilla razón de que su ingenuidad consistía precisamente en que no había entrado nunca en sí. Para salir hay que haber estado dentro. No es esto ni sólo una perogrullada ni sólo un juego de palabras. El *yo*, hemos visto, es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? Pero, como hemos llegado en este ciclo de lecciones a la sazón vendimial y de las cosechas, se nos viene a las manos oportuno cuanto en los días anteriores cultivamos. Así, esa contradicción no nos asusta, porque sabemos ya que todo problema es una contradicción bicorne que se nos planta delante, una, contradicción que aparece. En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formulamos con toda su fiereza, como buen toro de casta que es tal problema: el Yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad. El problema es para asustar a cualquiera y si anuncié que iba a practicar una operación quirúrgica, más parece que voy a sufrir yo un riesgo tauromáquico.

Por supuesto, cuando se dice que necesitamos superar el idealismo, que el yo se lamenta de vivir recluso, que el idealismo, un día magnífico excitante de la humanidad, puede llegar a ser nocivo a la vida, no ha de entenderse que reproches tales son objeciones contra la tesis idealista. Si ésta fuese últimamente verdadera, es decir, si no arrastrase dificultades teóricas en su propio interior, a pesar de esos reproches seguiría el idealismo invulnerado e invulnerable. Los deseos, los anhelos, la necesidad vital misma de que la verdad fuese otra se estrellarían contra la inteligencia, no llegarían a ella. Una verdad no es verdad porque se la desea; pero una verdad no es descubierta si no se la desea y porque se la desea se la busca. Queda, pues, inmaculado el carácter desinteresado e independiente de nuestros apetitos propio a la verdad, pero no es menos cierto que tal hombre o tal época llega a ver tal verdad en virtud de un interés previo que la mueve hacia ella. Sin esto no habría historia. Las verdades más inconexas caerían sobre la mente del hombre en imprevista perdigonada y éste no sabría qué hacer con ellas. ¿De qué le hubiera servido a Galileo la verdad de Einstein? La verdad sólo desciende sobre quien la pretende, quien la anhelaba y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse. Un cuarto de siglo antes de la teoría de la relatividad se postulaba una física de cuatro dimensiones y sin espacio ni tiempo absolutos. En Poincaré está ya el hueco donde Einstein se ha instalado —como el propio Einstein hace constar a toda hora. Con sentido escéptico y para desprestigiar la verdad se dice

que el deseo es padre de la verdad. Esto es, como todo el escepticismo, un perfecto absurdo o contrasentido. Si se desea una determinada verdad, se la desea si es, en efecto, verdad. El deseo de una verdad trasciende de sí mismo, se deja atrás a sí mismo y va a buscar la verdad. El hombre se da perfecta cuenta de cuándo desea una verdad y cuándo desea sólo hacerse ilusiones, es decir, cuándo desea la falsedad.

Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, «el tema de nuestro tiempo». Y al que pregunte malhumoradamente o con gesto desdeñoso ¿por qué nuestro tiempo ha de innovar, cambiar, superar?, ¿por qué ese afán, ese prurito de lo nuevo, de modificar, de hacer modas? —como se ha dicho tantas veces contra mí— responderé que en ésta o la próxima lección vamos, con tanta sorpresa como evidencia, a descubrir que todo tiempo, rigorosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación —más aún, mucho más aún— que literalmente hablando «tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes», sino que tiempo es —repito que literalmente— tarea, misión, innovación.

Intentar la superación del idealismo es todo lo contrario que una frivolidad —es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino. Vamos, pues, a la faena de luchar con nuestro problema, de afrontar el filosófico toro que nos suelta nuestro tiempo, el berrendo minotauro.

Comienza el último giro de nuestra espiral y, como siempre, al iniciar un nuevo círculo, vuelve a resonar la definición inicial de la filosofía —que es conocimiento del Universo o cuanto hay. Lo primero que necesitamos hacer es hallar qué realidad de entre cuantas haya la hay indubitablemente, es decir, qué del Universo nos es dado. En la actitud nativa de la mente, para el hombre primitivo y el antiguo, para nosotros mismos, cuando no filosofamos, parece dado y real el cosmos, las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo. Eso es lo que primero se toma como real, como ser. El filósofo antiguo busca el ser de las cosas e inventa conceptos que interpreten su modo de ser. Pero el idealismo cae en la cuenta de que las cosas, lo exterior, el Cosmos tiene una realidad, un ser problemático que, indubitablemente, sólo existe y es nuestro pensar las cosas, lo exterior, el Cosmos. Y así descubre una nueva forma de realidad, de ser verdaderamente primordial y seguro, el ser del pensamiento. Mientras el modo de ser la cosa, de toda cosa, tiene un carácter estático y consiste en un ser quieto, en un estar siendo lo que es y nada más —el ser del movimiento mismo como realidad cósmica, él no se mueve, *es* una cosa inmutable, invariable «movimiento»— (remito al buen aficionado al *Parménides*, al *Sofista* de Platón y al libro XII de la *Metafísica* aristotélica, a esos textos maravillosos mismos y no a los remediavagos de seminario, que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua); el ser del pensamiento consiste no simplemente en ser, sino en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, en parecerse ser. ¿No advierten ustedes la

radical diferencia que hay entre este modo de ser el pensar y el modo de ser la cosa? ¿No advierten que necesitamos conceptos radicalmente nuevos, ideas, categorías distintas de las antiguas para entender, para concebir teóricamente, científicamente esa realidad o algo que llamamos pensamiento y de que ahora tenemos sólo la intuición, es decir, que lo estamos viendo en lo que tiene de genuino y no hallamos buenas palabras con que describirlo y expresarlo, palabras que se ajusten estrictamente, como el guante a la mano, a lo que ese ser tiene de peculiar? Pero no sólo carecemos de conceptos adecuados, sino que el idioma está formado por la mente natural para el ser cósmico, y la filosofía antigua no ha hecho más que pulimentar esos conceptos nativos del lenguaje; en esa tradición ideológica estamos formados; y las viejas ideas y vocablos acuden, por el hábito, para ofrecérsenos como intérpretes de este nuevo algo y modo de ser que el moderno ha descubierto. Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto «ser», y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa. El fruto, en prima maduración, de ese trabajo es lo que yo quería ofrecer en este curso. Creo que no es floja la innovación ofrecida a los oyentes del salón Rex y del teatro Infanta Beatriz.

Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra «ser», que es justamente el que se intenta reformar.

El pensamiento existe y es en la medida y según es para sí —consiste en darse cuenta de sí mismo, en parecerse a sí mismo, reflejarse en sí mismo. No es, pues, ser quieto, sino reflexión. Pero se dirá: como usted decía que el movimiento tiene un ser quieto —porque es, al cabo y sólo, eso: movimiento, de una vez para siempre, sin cambio— también si el pensamiento consiste en reflexión, ésta, la reflexión, *es*, tiene una consistencia fija, invariable y quieta. En modo alguno: la reflexión a su vez no es sino un pensamiento mío sin más ser o realidad que ser pensada, que parecerme ser «reflexión». Y así, sucesivamente y por todos lados hallamos sólo un ser consistente en pura referencia a sí mismo, en hacerse a sí mismo, en moverse hacia sí mismo —hallamos sólo inquietud. No se entienda esta expresión metafóricamente, sino con toda formalidad: el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo.

Para que un pensamiento exista y sea basta con que lo piense, pensarlo es hacerlo, darle ser y no es sino mientras y en tanto que lo pienso, que lo ejecuto, que lo actúo. En cuanto el pensamiento tuviese ser quieto dejaría de ser, porque dejaría yo de actuar pensándolo. No les asuste a ustedes si ahora se les escapa un poco de entre los dedos mentales la comprensión de este extraño modo de ser. Nadie puede, en un

instante, superar milenarios hábitos de intelección. Seguramente al oírme han tenido ustedes instantes en que creían ver claro, instantes fugaces; pero, al punto, como una anguila, la intuición se les ha escapado y han vuelto a recaer en la exigencia mental de un ser quietud, en vez de un ser esencialmente inquietud. No les importe, porque ha de aparecemos esto mismo muy pronto en forma harto más asequible y plástica.

Volvamos, por ahora, a lo que —espero— no nos ofrece dificultad y nos resulta evidente. El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia: si pienso A, es evidente que existe el pensar A. Por eso, la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. Así concluimos nuestro círculo anterior. Todas las otras realidades podrán ser ilusorias, pero ésta —la ilusión misma, el parecerme a mí esto o lo otro, el pensar— existe sin duda posible.

Así empieza Descartes. Pero no; Descartes no dice, como nosotros: el pensamiento existe —*cogitatio est*—, sino que dice, ¿quién lo ignora?: «Pienso, luego soy, existo» —*Cogito, ergo, sum*. ¿En qué se diferencia esta proposición de la nuestra? La fórmula cartesiana, tiene dos miembros: uno dice: «pienso»— el otro, «luego soy». Decir «pienso» y decir *cogitatio est, el pensamiento existe*, son uno y lo mismo. La diferencia, pues, entre la frase de Descartes y la nuestra estriba en que él no se contenta con lo que a nosotros nos parecía suficiente. Sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, pondremos en lugar de «pienso», «el pensamiento existe», y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: «el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy».

Estamos en plena ocupación quirúrgica: ya está hincado el bisturí en el *cogito*, en la víscera misma del idealismo. Vayamos con cuidado.

Para nosotros, decir que el pensamiento existe, que es, incluye decir que existe y es mi *yo*. Porque no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento, y en el sentido en que él existe, tendrá que existir su sujeto o yo y su objeto. Ese sentido de existir es el nuevo y genuino del pensamiento —es parecer existir, es ser para mí. Mi pensamiento es lo que es *para* mi pensamiento: yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy. Esta es la innovación que quiso traer al mundo el idealismo y ese es el verdadero espiritualismo; lo demás no es sino magia.

Pero Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la suficiente intuición del algo «pensamiento», no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero «parecer», en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento* que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí — un ser-cosa, una entidad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primaria realidad y se convierte en

simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática. Traduciendo lo dicho a la frase cartesiana tendremos: el pensamiento existe indubitablemente, pero como consiste en mero parecerse a sí mismo, en mera apariencia, no es una realidad, un ser en el sentido tradicional de la palabra. Como yo, Descartes, que he dudado de todo, no me he acordado de poner en duda la verdad de las categorías antiguas y, en especial, la noción clásica del ser, —que es su noción ingenua— necesito hacer un razonamiento, un entimema: si es indudable que existe la apariencia pensamiento, es forzoso admitir una realidad latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. A esa realidad latente llamo yo; ese mi yo real no lo veo, no me es evidente —por eso necesito llegar a él por una conclusión, bien que de tipo inmediato, por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un «luego». «Pienso, luego existo», *Je pense, done je suis*. Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa. Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia —que es, en verdad, encantadora. Pero nosotros imitemos de Grecia sólo a Ulises, y de Ulises sólo la gracia con que sabía escapar a los encantos de Circe y de Calipso, las encantadoras del Mediterráneo, tendidas en sus islas espumantes, con mucho de sirenas y algo de Madame Recamier alongada en su canapé. Y la gracia de Ulises que no nos descubre Homero, pero que sabían los viejos marineros mediterráneos, era que el único medio hábil para librarse del canto fatal que hacen las sirenas es cantarlo del revés—. Entre paréntesis, Ulises es el primer Don Juan: huyendo de su Penélope cuotidiana, encuentra todas las criaturas encantadoras de nuestro mar, las encuentra, las enamora y las huye.

El magisterio de Grecia ha terminado: los griegos no son clásicos, son simplemente arcaicos —arcaicos y, eso sí…, siempre maravillosos. Por lo mismo nos interesan mucho más. Van a dejar de ser nuestros pedagogos, van a empezar a ser nuestros amigos. Vamos a conversar con ellos; les vamos a contradecir en lo más esencial.

La cuestión que es, sin duda, la más alta y difícil que contiene la filosofía y que además es absolutamente nueva —en general este primer curso público dirigido a los madrileños se ocupa sólo de los problemas más difíciles y abstrusos que hay en filosofía, yo prometo otros cursos sobre temas más asequibles—, la cuestión, digo, radica en lo siguiente:

Imaginémonos que pensamos antes de descubrir nuestra subjetividad, que, en consecuencia, para nosotros no hay más realidad que las cosas en torno. Veamos qué

idea del ser de esas cosas nos haríamos. Por ejemplo, en el caballo que vemos en el hipódromo ¿qué es el ser, la cosa caballo? Presentes tenemos su forma, su color, la resistencia de su cuerpo. El ser del caballo, su realidad, ¿es eso? Sí y no; el caballo no es su forma porque es también su color, etcétera. Color y forma y resistencia al tacto son cosas entre sí diferentes; el caballo es la unidad de ellos, mejor, una cosa unitaria en que esas otras perceptibles se reúnen. Pero esa cosa en que se unen el color y la forma, etc., no es ya visible. La supongo, la invento, es una interpretación mía del hecho observable que consiste en la constancia con que tal color y tal forma aparecen juntas. El verdadero ser del caballo está debajo de sus elementos aparentes, visibles y tangibles: es una cosa latente bajo esas cosas presentes, color, forma, etc. Una cosa, pues, que es pensada como soporte unitario a esas otras cosas que llamo «cualidades del caballo» —no propiamente «caballo». Por tanto, el ser de este animal no es su ser visible, aparente, sino, al revés, algo en él que es soporte de las apariencias, su ser substrato de cualidades, el ser que sub-está tras ellas, su ser substante o substancia. La substancia es, pues, una cosa que supongo está detrás de lo que yo veo de la cosa, de su apariencia.

Pero, además, el caballo se mueve, cambia de pelo con los años y aun de forma con los trabajos —por tanto, las apariencias de él son infinitas. Si el caballo consistiese en sus apariencias habría no un caballo, sino infinitos, todos distintos. Esto quiere decir que el caballo sería esto y lo otro y lo otro— por tanto, ni esto ni lo otro ni nada determinado. Pero supongamos que bajo esas apariencias hay un algo invisible, permanente, que produce esas apariencias unas tras otras. Entonces diremos que son cambios de un solo, único e invariable ser: la substancia «caballo». Mientras el caballo varía y se mueve en la apariencia tiene, en *realidad*, un ser quieto e inmutable. La substancia, además de ser el soporte de las cualidades es el sujeto permanente de sus variaciones o accidentes.

La expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser substante o substancial, ser inmóvil e invariable. Incluso en la substancia última, principio de todo cambio y movimiento, en el Dios aristotélico encontraremos un ser que mueve pero no se mueve —un motor inmóvil, κινούν ακίνητον. Esta idea del ser substante y estático es justísima, indestructible si no hay más realidades en el mundo que las que nos llegan de fuera, que las que percibimos. Porque, en efecto, de esas cosas externas tenemos sólo sus apariencias ante nosotros. Pero el caballo no existe ni es porque aparezca y en su apariencia— precisamente de ésta decimos que es sólo apariencia, no realidad. Intenten ustedes considerar como realidad, como algo que se basta y se sostiene a sí mismo en el ser, un puro color. Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin un abajo. El color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva. Postula, pues, la realidad que le permita existir y mientras no la hallemos o supongamos no nos parece haber llegado al ser verdadero, definitivo. A esto aludía yo en mis primeras lecciones y lo usaba porque es lo más tradicional y notorio, aquello

porque hay que comenzar para irse haciendo entender. Esto es, lo decía entonces, precisamente para desdecirlo luego, como tantas cosas en este curso que parecían tan sabidas.

He aquí por qué Descartes, cuando ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo, no cree que se basta a sí mismo y ciegamente, mecánicamente le aplica la vieja categoría de substancia y busca una cosa substante bajo el pensamiento que lo emita, emane y en él se manifieste. Así, le parece haber hallado el ser del pensamiento no en el pensamiento mismo, sino en una cosa —que piensa, *res-cogitans*. Para él es la substancia *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. De modo que, por un lado, el pensamiento es lo único que existe indubitablemente porque le basta con ser apariencia para existir y, por otra parte, necesita para existir un soporte latente, inaparente —una cosa que piense. ¿No se advierte que seguimos en la idea del imán, en el hábito mágico de suponer tras de lo que vemos, como explicación de lo patente, un ente que no vemos y que es, él mismo, un misterio? En efecto, nadie jamás ha tenido intuición de una substancia. Descartes canjea la primera parte de su frase que es evidente —el pensamiento existe— por la segunda que es archiproblemática, que es inútil y que desvirtúa el modo de ser del pensador solidificándolo y paralizándolo en ser substante o cosa. No; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera parte, no podría decir: *Cogito* —el pensamiento existe— y fundar en esa verdad su conclusión —*luego* existo.

Forzoso es reconocer que esta fórmula cartesiana —genial y fecundísima por toda la porción de verdad seminal que, a pesar de ella misma, arrastra —es en su detalle y conjunto un ovillo de contrasentidos. Por eso no la ha entendido bien casi nadie en los tres siglos de vida que lleva. Y estén ustedes seguros que esos pocos sólo han logrado entenderla de verdad porque han tenido el valor de sincerarse consigo mismo y reconocer que primero no la han entendido. Yo he vivido tres años en un lugar de la Mancha alemana, donde se decían especialistas en cartesianismo. Dócilmente me he puesto bajo aquella disciplina, día tras día y mes sobre mes. Pues bien, yo aseguro a ustedes que en Marburg no se ha entendido nunca la fórmula de Descartes, base del idealismo que era la filosofía que Marburg pretendía cultivar. Y la esterilidad procedía de lo que es casi constante morbo de las inteligencias: tratan de sacar a una frase un sentido, con más o menos violencia, y a eso llaman entenderla. Cuando para entenderla hace falta luego preguntar si ese sentido es el único que la frase tiene, es decir, el único que corresponde a la frase íntegra. El *cogito, sum* puede decir muchas cosas, infinitas —pero, en verdad, dice sólo una y es la que importa entender.

Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica, puesto que no consiste en ser pensado y sólo en cuanto pensado, y sólo por eso interior a sí mismo y haciéndose o dándose el ser a sí mismo. La *cosa* pensante no se piensa a sí misma —como la substancia «piedra» o «caballo» no consiste en parecerse a sí misma «caballo» o

«piedra». Ahora bien: yo no soy sino lo que me parece que soy —así, radicalmente, a rajatabla. Lo demás es magia.

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita completa fidelidad a su tesis aparece, no menos clara, si del sujeto del pensamiento pasamos al objeto. El idealismo me propone que suspenda mi creencia en la realidad exterior a mi mente que este teatro parece tener. En verdad, me dice, este teatro es sólo un pensamiento, una visión o imagen de este teatro. De esta manera resulta igual a aquella quimera de que otro día hemos hablado y que calificábamos de ente imaginario, sacándola así del jardín real y metiéndola en la fontana, es decir, en la mente. Las cosas son, por lo pronto, no más que «contenidos de la conciencia». Este es el término que el siglo XIX ha usado más en filosofía, que no está en Descartes aunque podía y debía estarlo, pero que pulula ya en los libros de Kant. Merced a él tomamos la realidad exterior y la ponemos dentro de la mente.

Pero vayamos quedos. Veamos qué es firme y qué es inaceptable en esta tesis fundamental del idealismo. Es firme que la presunta realidad externa del mundo es sólo presunta, es decir, que una realidad en sí, independiente de mí es archiproblemática. Por tanto, la filosofía no puede aceptarla. ¿Esto qué significa? Simplemente que el mundo exterior no está en verdad aparte de mi darme cuenta, que el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta. ¿Dónde lo pondremos entonces? Dentro de mi darme cuenta, de mi mente, de mi pensamiento, de mí. El idealismo ve la cuestión como un dilema: o este teatro tiene realidad absoluta fuera de mí o la tiene en mí; en algún sitio tiene que estar para ser y no hay duda que algo es. No puedo asegurar que esté fuera porque yo no puedo salir de mí para ir fuera de mí, a esa pretendida realidad absoluta. Luego no queda más que reconocer su existencia en mí, como contenido mental.

Pero el idealismo debió andar con más cautela. Antes de resolver que no hay más que esas dos posibilidades —o fuera de mí o dentro de mí—, debió tranquilamente meditar lo siguiente:

¿Tiene sentido inteligible la expresión «contenido de la conciencia o mental» cuando se dice de este teatro? ¿O es más bien un rigoroso contrasentido, es decir, una combinación de palabras que entre sí se repugnan como «cuadrado redondo»?

Veámoslo: ¿Con qué significado uso la palabra: este teatro? Por este teatro entiendo una habitación de veinte metros de alta o los que sean, por tantos de ancha, con telas azules y bambalinas, etcétera. Si yo digo que eso es contenido de mi conciencia, de mí —digo que forma parte efectiva de mí algo extenso con un tamaño de veinte metros, de color azul, etc. Pero si forma parte de mí, yo podré decir que, en parte al menos, mi yo, mi pensamiento, tiene tantos metros de alto por tanto de ancho; en consecuencia, que soy extenso, que mi pensamiento ocupa espacio y que tiene un pedazo azul. Pronto se advierte el absurdo de esto y el idealista se defiende diciendo: retiro la expresión «teatro-contenido de la conciencia» y, en vez de ella, digo: «lo que es contenido de mi pensamiento o conciencia es, claro está, sólo mi

pensar el teatro, la imagen o el imaginar este teatro». Ahora, en efecto, no hay inconveniente: yo soy pensar, yo soy imaginar, nada extraño hay en que mi pensar, mi imaginar formen parte de mí o sean contenidos míos. Pero entonces ya no se habla del teatro: al teatro lo hemos dejado fuera. Era, pues, falso que o fuera o dentro. El teatro, la realidad externa se queda siempre fuera, no está en mí. El mundo no es mi representación —por la simplicísima advertencia de que en esta frase de Schopenhauer, como en casi todo el idealismo, se usan las palabras con doble sentido equívoco. Yo me represento el mundo. Lo mío aquí es el acto de representar y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra «representación» los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado. He aquí por qué perentoria razón califiqué el otro día de tosca esta famosa frase, título de su divertido libro. Es más que tosca —una muchacha al uso la llamaría una astracanada.

¿Dónde está, pues, el teatro, en definitiva? La respuesta es obvia: no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él —está junto, inseparablemente junto a mi pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento; como el anverso con el reverso y la derecha con la izquierda, sin que por eso la derecha sea izquierda ni reverso el anverso. Recuerden ustedes el tipo de razonamientos que hacíamos siguiendo al idealismo hasta el logro de su tesis; yo veo el jardín, cierro los ojos y dejo de verlo. Esto es indiscutible. ¿Qué ha pasado aquí? Pues que han concluido a un tiempo mi ver y el jardín, mi conciencia y su objeto, mi pensar y lo pensado. Pero vuelvo a abrir los ojos y el jardín reaparece —por tanto, que en cuanto empieza a existir el pensamiento, el ver, comienza a existir su objeto, lo visto. Este es el hecho indiscutible. Y como la filosofía aspira a componerse sólo de hechos indiscutibles, no hay sino tomar las cosas como son y decir: El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo —soy frente a este teatro, soy con el mundo—, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí— sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia— ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Este es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual. Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitablemente, al menos lo que de él veo, tal y como lo veo, agota su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son

pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo veo, él es lo que ahora yo veo —sin él y otras cosas como él, mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos. Tan ridículo *quid pro quo* fuera decir que yo soy azul porque veo objetos azules, como decir que el objeto azul es un estado mío, parte de mi yo, porque sea visto por mí. Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo —pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí, sino que está siempre junto a mí y que mi ser es un ser como el mundo. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.

Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso— y existe, el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco —sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosa que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría — decir, yo no sería.

(En un rincón de la obra de Leibniz, donde hace rápida crítica de su antecesor Descartes, hace notar que, a su juicio, no hay una sola verdad primera sobre el Universo, sino dos igualmente e inseparablemente originarias: una reza: *sum cogitans*, existe el pensamiento, y la otra dice: *plura a me congitantur* —muchas cosas son pensadas por mí. Es sorprendente que hasta ahora no se haya aprovechado esta gran ocurrencia, ni siquiera por el propio Leibniz).

En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contornos. Yo no pienso si no pienso cosas —por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo.

La tragedia del idealismo radicaba en que habiendo transmutado alquímicamente el mundo en «subjeto», en contenido de un sujeto, encerraba a éste dentro de sí y

luego no había manera de explicar claramente cómo si este teatro es sólo una imagen mía y trozo de mí, parece tan completamente distinto de mí. Pero ahora hemos conquistado una situación completamente diferente: hemos: caído en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta. La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia, no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo.

Esta nueva situación ya no es paradójica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, lo esencial de ella: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva posición insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitablemente lo que a mí me parece existir. ¿Ven ustedes cómo las ideas hijas, las verdades noveles, llevan en el vientre a sus madres, a las verdades viejas, a las fecundas verdades viejas? Repitamos: toda superación es conservación. No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome.

Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario «mi vida». ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es… «mi vida» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación id-alista. Me es dada «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando. Se acabaron las abstracciones. Al buscar el hecho indubitable no me encuentro con la cosa genérica pensamiento, sino con esto: yo que pienso en el hecho radical, yo que ahora filosofo. He aquí cómo la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable.

Pero encuentra, nótenlo bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancign* o sufriendo un cólico o amando la belleza transeúnte. Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como tul detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre y triste, esperanzada y pavorosa.

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir». Los biólogos usan la palabra «vida» para designar los fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de «nuestra vida», de la de cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología, y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura —el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican. El biólogo encuentra la «vida orgánica» dentro de su vida propia, como un detalle de ella: es una de sus ocupaciones vitales y nada más. La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo. La filosofía, es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos «nuestra vida». Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción.

Este es el nuevo paisaje que anunciaba —el más viejo de todos, el que dejábamos siempre a la espalda. La filosofía, para empezar, va detrás de sí misma, se ve como forma de vida que es lo que es concretamente y en verdad: en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella —es, por lo pronto, meditación de nuestra vida. Paisaje tan viejo es el más nuevo. Tanto que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo. Tan nuevo es que no sirven para él ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía: ese modo de ser que es vivir requiere las nuevas categorías —no las categorías del

antiguo ser cósmico; se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las categorías del vivir, la esencia de «nuestra vida».

Verán ustedes cómo, ahora, todo lo que durante la lección de hoy les habrá parecido difícil de entender, impalpable, espectral, juego de palabras, reaparece claro, llano y como si lo hubiesen ustedes pensado innumerables veces. Tan claro, tan llano, tan evidente que a veces lo resultará demasiado y al oírlo —pido de antemano perdón por ello—, al oírlo les va a azorar porque, irremediablemente, vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual. Vamos a revelar un secreto. La vida es secreto.

LECCIÓN X[70]

[Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. — El ser indigente. — Vivir es encontrarse en el mundo. — Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser].

EN la lección anterior hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. Pero oír que hemos hallado una realidad, un ser nuevo, ignorado antes, no llena del todo, al que me escucha, el significado de estas palabras. Cree que, a lo sumo, se trata de vina cosa nueva, distinta de las ya conocidas, pero al fin y al cabo «cosa» como las demás —que se trata de un ser o realidad distinto de los seres y realidades ya notorios, pero que, a la postre, responde a lo que significan desde siempre las palabras «realidad» y «ser» —en suma, que de uno u otro tamaño el descubrimiento es del mismo género que si se descubre en zoología un nuevo animal, el cual será nuevo pero no es más ni menos animal que los ya conocidos, por tanto, que vale para él el concepto «animal». Siento mucho tener que decir que se trata de algo harto más importante y decisivo que todo esto. Hemos hallado una realidad radical nueva —por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía— por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros. Para formamos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida— *vita nova*.

No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que ese hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge. No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la anterior lección —no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y, por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entre los días, generosos, las recuerden.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» —por tanto —, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el «vivir»— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto —estamos a nuestro nivel

—, estamos a la altura de los tiempos. El concepto de altura de los tiempos no es una frase —es una realidad, según veremos muy pronto.

Refresquemos, en pocas palabras, la ruta que nos ha conducido hasta topar con el «vivir» como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista. Por eso la aceptamos pero, para aceptarla, queremos entenderla bien y nos preguntamos: ¿En qué sentido y modo dependen de mí las cosas cuando las pienso —qué *son* las cosas, ellas, cuando digo que son sólo pensamientos míos? El idealismo responde: las cosas dependen de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo. Esta es la segunda parte de la tesis idealista y ésta es la que no aceptamos. Y no la aceptamos porque es un contrasentido; conste, pues, no porque no es verdad, sino por algo más elemental. Una frase para no ser verdad tiene que tener sentido: de su sentido inteligible decimos que no es verdad —porque entendemos que 2 y 2 son 5 decimos que no es verdad. Pero esa segunda parte de la tesis idealista no tiene sentido, es un contrasentido, como el «cuadrado redondo». Mientras este teatro sea este teatro, no puede ser un contenido de mi yo. Mi yo no es extenso ni es azul y este teatro es extenso y es azul. Lo que yo contengo y soy es sólo mi pensar o ver el teatro, mi pensar o ver la estrella, pero no aquél ni ésta. El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella; y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas, aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí, pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe *sólo* pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.

El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.

¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho «pensamiento», lo concibió tan mal, lo falsificó? Por la sencilla razón de que aceptó

sin discutirlo el sentido tradicional del concepto ser y existir. Según este sentido inveteradísimo, ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente *es* es el Ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica. Descartes, con más claridad que nadie antes de él, formula casi cínicamente esta idea del ser cuando define la sustancia —como ya dije— diciendo que es un *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. El ser que *para* ser no necesita ningún otro —*nihil indigeat*. El ser substancial es el ser suficiente —independiente. Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas —las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas— por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro.

La modificación es de exuberante importancia, pero es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?

El dato radical, decíamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar «coexistencia» al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es «mi vivir» y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son

contenidos de mi vida —porque «mi vida» no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo de tres siglos —el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz de mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil —estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, el corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo —«salvémonos en las cosas». Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. *E quindi uscimmo a riveder le stelle*.

Pero antes necesitamos averiguar qué es, en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el «vivir». No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos. Por eso, desde nuestra presente situación, comprendemos muy bien la delicia que debieron sentir los griegos. Son los primeros hombres que descubren el pensar científico, la teoría —esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta. No tenían un pasado científico a su espalda, no habían recibido conceptos ya hechos, palabras técnicas consagradas. Tenían delante el ser que habían descubierto y a la mano sólo el lenguaje usual —«el román paladino en que habla cada cual con su vecino»— y de pronto, una de las humildes palabras cuotidianas resultaba encajar prodigiosamente en aquella importantísima realidad que tenían delante. La palabra humilde ascendía, como por levitación, del plano vulgar de la locuela, de la charla, y se engreía noblemente en término técnico, se enorgullecía como un palafrén del peso de soberana idea que oprimía su espalda. Cuando se descubre un nuevo mundo las palabras menesterosas corren buenas fortunas. Nosotros, herederos de un profundo pasado, parecemos condenados a no manejar en ciencia más que términos hieratizados, solemnes, rígidos, con quienes de puro respeto hemos perdido toda confianza. ¡Qué placer debió ser para aquellos hombres de Grecia asistir al momento en que sobre el vocablo trivial descendía, como una llama sublime, el pentecostés de la idea científica! ¡Piensen ustedes lo duro, rígido, inerte, frío como un metal, que es a la oreja del niño, la primera vez que la oye, la palabra *hipotenusa*! Pues un buen día, allá junto al mar de Grecia, unos musicantes inteligentes, cosa que no suelen ser los musicantes, unos músicos geniales llamados pitagóricos, descubrieron que en el

arpa el tamaño de la cuerda más larga estaba en una proporción con el tamaño de la cuerda más corta análoga al que había entre el sonido de aquélla y el de ésta. El arpa era un triángulo cerrado por una cuerda, «la más larga, la más tendida» —*hipotenusa*, nada más. ¿Quién puede hoy sentir en ese horrible vocablo con cara de dómine aquel nombre tan sencillo y tan dulce, «la más larga», que recuerda el título de la *valse* de Debussy *La plus que lente* —«la más que lenta»?

Pues bien, nos encontramos en similar situación. Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el «vivir» en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta.

El vocablo «vivir» no hace sino aproximarnos al sencillo abismo, al abismo sin frases, sin patéticos anuncios que enmascarado se oculta bajo ella. Es preciso que con algún valor pongamos el pie en él aunque sepamos que nos espera una grave inmersión en profundidades pavorosas. Hay abismos benéficos que de puro ser insondables nos devuelven al sobrehaz de la existencia restaurados, robustecidos, iluminados. Hay hechos fundamentales con los que conviene de cuando en cuando enfrontarse y tomar contacto, precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: «Sólo el que se pierde se encontrará». Ahora, si ustedes me acompañan con un esfuerzo de atención, vamos a perdernos un rato. Vamos a sumergirnos, buzos de nuestra propia existencia, para tornar luego a la superficie, como el pescador de Coromandel que vuelve del fondo del mar con la perla entre los dientes, por lo tanto, sonriendo.

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí —detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia, pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías

aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse ustedes aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: vamos a escuchar una lección de filosofía. Y, en efecto, aquí están ustedes oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me obliga a decir qué la vida de ustedes, su ahora, consiste en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran dolor, un gran afán que nos llama: nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida en esta pesquisa de su esencia pura que emprendemos es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando.

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgrediente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes.

Y, así, lo primero que hallamos es esto:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería.

La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor. Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir «nuestra vida»; es *nuestra* porque, además de ser ella, nos damos

cuenta de que es y de que es tal y como es. Al percibimos y sentimos tomamos posesión de nosotros, y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Para buscar una imagen que fije un poco el recuerdo de esta idea traigamos aquella de la mitología egipcíaca donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere qué resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavilán Horus. Desde entonces el ojo aparece en todos los dibujos hieráticos de la civilización egipcia representando el primer atributo de la vida: el verse a sí mismo. Y ese ojo, andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las demás religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida misma.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace «mía» es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que sea el hecho más desazonador que existe ver a un loco. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras de la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara; es la máscara esencial, definitiva. El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado, decimos —está fuera de sí, está «ido», se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse —es evidencial.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como ustedes están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga eso —pero advirtiendo que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo galanamente responder: vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

(Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: «vivir es encontrarse en un mundo», como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger).

Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

Vivir es encontrarse en el mundo… Heidegger, en un recentísimo y genial libro,

nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras… No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los irnos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva —por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia.

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. [Por eso podemos representar «nuestra vida» como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez]. Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dioscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora —es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar —sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida,

sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros. Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia: la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—; no nos han preparado.

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que «la flecha prevista viene más despacio». Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa.

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada —mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma.

Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamábamos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. [Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad]. ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano,

sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo «llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser». No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esta palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una «pesadumbre», de que nos hallamos en una situación «grave». Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos —pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra «alegría» viene acaso de «aligerar», que es hacer perder peso. El hombre apesadumbrado va a la taberna buscando alegría —suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir, como al principio: vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros; que este ser decididas es lo que tienen de vida: la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática, paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigorosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: «¡De cuándo acá vivir va a ser eso —decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada, y, sin embargo, ¡qué duda cabe!, viviendo». A lo que yo respondería: «Señores míos, durante este rato no han hecho ustedes más que decidir una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más

condenadas a relativa pasividad, puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos de ustedes han vacilado más de una vez entre dejar de atenderme y vacar a sus propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alertas cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro —por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro—, y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que es *ahora* su vida. Y, no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin. Momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decididas. Al entrar ustedes por esa puerta habían ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes, y luego han reiterado muchas veces su propósito —de otro modo se me hubieran ustedes poco a poco escapado de entre las manos crueles de orador».

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.

LECCIÓN XI[71]

[La realidad radical es nuestra vida. — Las categorías de la vida. — La vida teorética. — La circunstancia: fatalidad y libertad. — El modelo íntimo: preocupación y des-preocupación].

CUANTAS veces he dicho que nos veíamos forzados a transponer los límites de la antigüedad y de la modernidad, he procurado añadir que sólo las superábamos en la medida que las conservábamos. El espíritu, por su esencia misma, es, a la par, lo más cruel y lo más tierno o generoso. El espíritu, para vivir, necesita asesinar su propio pasado, negarlo, pero no puede hacer esto sin, al mismo tiempo, resucitar lo que mata, mantenerlo vivo en su interior. Si lo mata de una vez para siempre, no podría seguir negándolo, y porque negándolo, superándolo. Si nuestro pensamiento no repensase el de Descartes, y Descartes no repensase el de Aristóteles, nuestro pensamiento sería primitivo —tendríamos que volver a empezar y no sería un heredero. Superar es heredar y añadir. Cuando digo que necesitamos conceptos nuevos me refiero a lo que tenemos que añadir —los viejos perduran, pero con un carácter subalterno. Si nosotros descubrimos un nuevo modo de ser más fundamental, es evidente que necesitamos un concepto del ser, desconocido antes —pero, a la vez, este nuestro concepto novísimo tiene la obligación de explicar los antiguos, demostrar la porción de verdad que les corresponde. Así, días pasados, insinuamos —no había tiempo sino para, a lo sumo, insinuar— cómo la idea antigua del ser cósmico, del ser substante vale para una realidad en que aún no se ha descubierto el hecho más radical de la conciencia, y más tarde hemos mostrado cómo el ser subjetivo sería un concepto válido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida.

Pues bien, antigüedad y modernidad coinciden en intentar, bajo el nombre de filosofía, el conocimiento del Universo o cuanto hay. Pero al dar el primer paso, al buscar la primera verdad sobre el Universo comienzan ya a discrepar. Porque el antiguo parte, desde luego, en busca de una realidad primera, entendiendo por primera la más importante en la estructura del Universo. Si es teísta dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista dirá que la materia; si es panteísta dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios —*natura sive Deus*. Pero el moderno detendrá toda esta pesquisa y disputa diciendo: es posible que, en efecto, sea esta o la otra realidad la más importante en el Universo, pero después de que lo hubiésemos demostrado no habríamos adelantado un paso —porque ustedes han olvidado preguntarse si esa realidad que explica a las demás la hay con toda evidencia; más aún si esas otras realidades explicadas por ella, menos importantes que ella, existen indubitablemente. El problema *primero* de la filosofía no es averiguar qué realidad es la más importante, sino qué realidad del Universo es

la más indudable, la más segura —aunque sea, por caso, la menos importante, la más humilde e insignificante. En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo— el problema de los datos radicales. La antigüedad no se plantea nunca formalmente este problema; por eso, cualesquiera sean sus aciertos en las demás cuestiones, su nivel es inferior al de la modernidad. Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto —sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel.

Pero noten ustedes que todo esto lo hacemos sin salir del problema primero de la filosofía, que nos movemos exclusivamente en el plano de lo que nos es dado entre cuanto hay. Si creemos que este dato es nuestra vida, que del Universo a cada cual le es dado sólo su vivir, no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si, además de esto que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes. El problema de lo dado o indubitable no es la filosofía, sino sólo su dintel, su capítulo preliminar. Me interesa recordar esto dicho ya en las primeras lecciones.

Pero yo no sé si todos advierten la consecuencia que esto trae, una consecuencia elemental, tan elemental que, en rigor, yo no debía enunciarla, pero que me temo sea conveniente hacer constar. Es ésta: si hemos reconocido que la única realidad indubitable es —la que sea, y la hemos definido—, todo lo demás que digamos no podrá nunca contradecir los atributos que constituían con toda evidencia, aquella realidad radical. Porque todas las demás cosas de que hablamos, distintas de esa primordial, son dudosas y secundarias y no poseen más firmeza que la que reciben de apoyarse en la realidad indubitable. Así, por ejemplo: supongan ustedes que alguien parte del principio moderno y dice: lo único indubitable es la existencia del pensamiento —con ello se coloca en el nivel que llamamos modernidad. Pero luego añade: claro que además hay materia, la materia de la física, compuesta de átomos que rigen ciertas leyes. Ese «hay además» es completamente absurdo, si se entiende por él que lo que diga la física tiene el mismo rango de vigencia que el principio del subjetivismo. Este dice: lo real indubitable es inmaterial y para él no rigen las leyes de la física, ciencia que se ocupa de cuasi-realidades secundarias, como toda ciencia particular. Lo cual no es negar la verdad de las leyes físicas, sino acotar su vigencia al orden secundario de fenómenos a que se refieren, orden de fenómenos que no pretende ser radical. El físico idealista —es decir, moderno—, como el filósofo idealista, tendrán que explicar cómo, no habiendo más realidad indubitable que la inmaterial, el pensamiento, puede hablarse con buen sentido y con verdad de cosas materiales, de leyes físicas, etc.— pero lo que no pueden hacer sin perder *ipso facto* su nivel es dejar que la física ejerza efectos retroactivos sobre la definición de la realidad indubitable. Lo que digamos de ésta es intangible, indestructible por todo lo que partiendo de ella añadamos después. Esta es la cosa elemental que venteo no ser

inoportuno subrayar.

El nuevo hecho o realidad radical es «nuestra vida», la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. Este mismo buscar una realidad indubitable es algo que hago porque y en tanto que vivo —es decir, es algo que ejecuto no aislado y por sí, sino que busco eso porque vivo ahora ocupándome en hacer filosofía y como primer acto del filosofar; y el filosofar es, a su vez, forma particular del vivir que supone este vivir mismo— puesto que si hago filosofía es por algo previo, porque quiero saber qué es el Universo, y esta curiosidad, a su vez, existe gracias a que la siento como un afán de mi vida que está inquieta acerca de sí misma, que se encuentra, tal vez, perdida en sí misma. En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es «vivir».

Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la realidad única, indubitable sea precisamente el «vivir» y no el mero *cogito* idealista —que tanto sorprendió en su tiempo— y no la forma de Aristóteles o la idea de Platón, que a su hora parecieron intolerables paradojas. Mas qué le vamos a hacer. Así es.

Pero si es así no hay más remedio que fijar los atributos de esa nueva realidad radical —y además, no hay más remedio que aceptarlos aunque den en rostro a todas nuestras teorías preexistentes, a todas las demás ciencias que seguimos, no obstante, reconociendo como en su punto verídicas. Ya luego —en un sistema de la filosofía— tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de «nuestra vida» hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes físicas y moral e incluso teología. Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable «vida nuestra» —que nos es dada— no exista, acaso, la «otra vida». Lo cierto es que esa «otra vida», es, en ciencia, problemática —como lo es la realidad orgánica y la realidad física— y que, en cambio, esta «nuestra vida», la de cada cual, no es problemática, sino indubitable.

El día último comenzamos la definición de la vida en la forma rápida a que la prisa nos obliga. Es posible que se sintiesen ustedes desorientados porque lo que íbamos diciendo era perogrullesco. Pero esto quiere decir que era evidente y a las evidencias nos atenemos. La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe —y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias.

Así, es evidente que vivir es encontrarme en el mundo. Si me encontrase, por lo pronto, sólo conmigo, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir —sería el existir meramente subjetivo del idealismo. Pero —ahí está— es falso que yo pueda encontrarme solo a mí mismo —porque al descubrir mi yo, el mí-mismo, hallo que éste consiste en alguien que se ocupa con lo que no es él, con otros algos—, los

cuales además se presentan reunidos y como articulados entre sí y frente a mí en la forma de contorno, de unidad envolvente, de mundo donde yo estoy —y estoy no yaciendo e inerte, sino atosigado por ese mundo o exaltado por él. Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente. Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos que era una realidad subsistente y por sí, de que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su misterio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. En mi vida no interviene sino aquello que en ella se hace presente. El mundo, en suma, es lo vivido como tal. Supongamos que mi mundo se compusiese de puros misterios, de cosas enmascaradas, enigmáticas —como el mundo de ciertas películas americanas. Pues bien, eso, que eran misterios, que eran enigmas, me sería presente, evidente, transparente y actuaría sobre mí como tal misterio y tal enigma; y debería decir: el mundo que vivo es un indubitable y evidente misterio, me es patente su ser, que consiste en misteriosidad, y sería exactamente la misma situación que si dijese: el mundo es azul o amarillo.

El atributo primero de esta realidad radical que llamamos «nuestra vida» es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella — y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical.

El «encontrarse», «enterarse» o «ser transparentó» es la primera categoría que constituye el vivir. Algunos de ustedes no saben qué es categoría. No les dé vergüenza. Categoría es una cosa elemental en la ciencia filosófica. No les dé vergüenza ignorar una cosa elemental. Todos ignoramos cosas elementales que está harto de saber nuestro vecino. Lo vergonzoso no es nunca ignorar una cosa —eso es, por el contrario, lo natural. Lo vergonzoso es no querer saberla, resistirse a averiguar algo cuando la ocasión se ofrece. Pero esa resistencia no la ofrece nunca el ignorante, sino, al revés, el que cree saber. Esto es lo vergonzoso: creer saber. El que cree que sabe una cosa pero, en realidad, la ignora, con su presunto saber cierra el poro de su mente por donde podía penetrar la auténtica verdad. La torpe idea que tiene, soberbia o terca, actúa como en las termiteras —nidos de insectos algo semejantes a las hormigas— el guardián, que tiene una cabeza enorme, charolada, durísima y se dedica al menester de ponerla en el orificio de entrada, obturando con su propia testuz el agujero para que nadie entre. Así, el que cree saber cierra con su propia idea falsa, con su propia cabeza el opérculo mental por donde el efectivo saber penetraría. Quien ha llevado una vida intelectual pública muy activa en España y fuera de España automáticamente compara y la comparación le fuerza a convencerse de que en el español este hermetismo mental es un vicio permanente y endémico. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto. Pero acaso aún más grave que esta falta de porosidad del hombre español es la

insuficiente porosidad del alma femenina española. He dicho una atrocidad —pero no la he dicho al azar y por escape. Con ello he anunciado una campaña sobre el modo de ser de la mujer española que emprenderé tan pronto como en el aire puedan las palabras circular libremente. Será una campaña nada halagüeña y muy penosa para mí. Siempre me ha repugnado el frecuente personaje a quien oímos decir constantemente que se cree en el deber dé esto o de lo otro. Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión. Pues bien, esta campaña sobre el tema —la mujer española—, es demasiado áspera para que sea una ilusión; será, al contario, un sacrificio; y por caso insólito, me creo en el deber de hacerla tras largos, largos años de meditarla. Creo que de todas las cosas que en nuestra vida española necesitan radical reforma, tal vez ninguna se halla tan radicalmente menesterosa de ella como el alma femenina. Y para quien cree, como yo, que la mujer interviene en la historia fabulosamente más de lo que se cree y se sospecha y por vías constantes, irresistibles y sutilísimas, es cosa palmaria que no pocos defectos capitales, persistentes de la existencia hispánica, cuyo origen se busca en las causas más abstrusas, provienen sencillamente de la insuficiente feminidad española. La faena tan enojosa, tan peligrosa de decir esto me siento obligado a tomarla sobre mí, aun previendo las consecuencias harto incómodas que para mí traerá. Como ven ustedes, también en este punto discrepo absolutamente de los discos oficiales. Soy poco galante, pero hay que acabar con la galantería, hay que superarla como la modernidad y el idealismo que fueron su clima —hay que avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes. Nada va pareciendo hoy más extemporáneo que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acercaba a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas van perdiendo ya el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad les sabría hoy a afeminamiento.

Pero volvamos a nuestro asunto —que eran las categorías. Se trataba de que algunos de ustedes no tienen ni tenían por qué tener una idea clara de lo que son las categorías. Esto no importa, porque la idea de categoría es lo más sencillo del mundo. Un caballo y una estrella se diferencian en muchos de sus elementos, en la mayor parte de sus ingredientes. Pero por mucho que se diferencien algo tendrán de común cuando decimos de uno y otro que son dos cosas corpóreas. En efecto, el caballo y la estrella son ambos algo real y además cada uno ocupa un espacio y existe en un tiempo y sufre o padece cambios como el moverse, y a su vez produce cambios en otras cosas al chocar con ellas y tiene cada uno su color, forma, densidad propias, es

decir, cualidades. De esta manera, más allá de sus innumerables diferencias hallamos que coinciden en un mínimum de elementos y atributos —ser real, ocupar espacio y tiempo, tener cualidades, padecer y actuar. Como ellos, todo lo que pretenda ser cosa corpórea poseerá inexorablemente ese mínimo conjunto de condiciones o propiedades, ese esqueleto esencial del ser corpóreo. Pues eso son las categorías de Aristóteles. Las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales.

Como nuestra realidad «vivir» es muy distinta de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías de «nuestra vida» buscamos. Nuestra vida «es la de cada cual», por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son «mi vivir» y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes —las categorías de «mi vida». Hay, sin embargo, para estos efectos, una diferencia radical entre la realidad «mi vida» y la realidad «ser» de la filosofía usada. «Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general —ὂν ᾗ ὂν—. Pero «mi vida», aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par «general» e «individual». La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio. El mismo Hegel, que quiso buscar algo parecido, no lo logró: su «universal concreto» es, a la postre, universal y no verdaderamente, radicalmente concreto, no es individual. Pero en este tema no puedo ni intentar ahora la penetración. Vamos de travesía, quede intacto a barlovento.

«Encontrarse», «enterarse de sí», «ser transparente» es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —esto es, por lo pronto, «vivir».

Pero ese «encontrarse» es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro —es, por ejemplo, pensar. Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos. Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía. Ocuparse es hacer filosofía o hacer revoluciones o hacer un pitillo o hacer *footing* o hacer tiempo. Esto es lo que en mi vida soy yo. En cuanto a las cosas —¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí? Yo soy el que hace —piensa, corre, revoluciona o espera— ¿y qué es lo hecho? ¡Curioso! Lo hecho es también mi vida. Cuando lo que hago es esperar, lo hecho es haber esperado; cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. Él es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción

de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente, χωριστόν— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un *ser para* —para que yo haga esto o lo otro con él. No obstante, como la filosofía tradicional hablo del ser de las cosas como algo que éstas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida —uso el sentido inveterado del concepto «ser». El cual resulta, en efecto, cuando ante una cosa abstraigo de su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupe con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo. Perfectamente; pero entonces ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse —es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es *poner* ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual— en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teorética. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar es propiamente no vivir —precisamente porque es una forma del vivir: la *vida teorética*, la *vida contemplativa*? La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí —salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma— buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración. Pero eso —buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo otro interés parcial mío hacia ella, dejar de usarla, no querer que me sirva, sino servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí —eso, eso… ¿no es el amor? ¿Entonces la contemplación es, en su raíz, un acto de amor— puesto que al amar, a diferencia del desear, ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él? El viejo y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriéndola, inspirándola y aromándola. Así, hallamos en forma ciertamente nueva y distinta, su idea sobre el origen erótico del conocimiento.

He tocado este punto atropelladamente, sin depuran ni analizar por menudo cada una de las expresiones empleadas, para que en breve y rudo esquema entrevean ustedes dónde viene a caer el sentido tradicional del ser en esta nueva filosofía y de paso para que vislumbren ustedes cuál hubiera sido nuestra trayectoria si el tiempo no

hubiese faltado. A la pregunta: ¿Qué es filosofía?, hubiésemos respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la doctrina filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida —pero ahora es cuando verdaderamente íbamos a responder a nuestra pregunta. Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en libros, es sólo la abstracción de la auténtica realidad «filosofía» —es sólo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma del vivir. Y esto es lo que yo hubiera querido minuciosamente investigar ante ustedes. ¿Qué es, como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo—, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca. Pero es inútil intentar sin largos análisis dar a estas palabras todo su estricto y jugoso sentido. Bástame recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sino formalmente tales— que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.

Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de «nuestra vida». Hemos visto que es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para*, de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. Cada una de estas palabras es una categoría y como tal su análisis sería inagotable. Resulta según ellas que mi vida actual, la que hago o lo que hago de hecho, la he decidido: es decir, que mi vida antes que simplemente hacer es decidir un hacer —es decidir mi vida. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha— como la trayectoria de la bala a que aludí el día anterior. Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría «circunstancias». La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital

es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable. Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trahunt*— los astros inducen pero no arrastran. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino. Espero que nadie entre los que me escuchan crea necesario advertirme que el determinismo niega la libertad. Si, lo que no creo, me dijese esto, yo le respondería que lo siento por el determinismo y por él. El determinismo, en el mejor caso es, más exactamente, era una teoría sobre la realidad del Universo. Aunque fuese cierta no era más que una teoría, una interpretación, una tesis conscientemente problemática que era preciso probar. Por lo tanto, aunque yo fuese determinista no podría dejar que esa teoría ejerciese efectos retroactivos sobre la realidad primaria e indubitable que ahora describimos. Por muy determinista que sea el determinista, su vivir como tal es relativamente indeterminado y él se decidió en un cierto momento entre el determinismo y el indeterminismo. Traer, pues, en este plano esa cuestión equivaldría a no saber bien lo que es el determinismo ni lo que es el análisis de la realidad primordial, antes de toda teoría. Ni se eche de menos que al decir yo: la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta, no se eche de menos que razone esto que digo. No sólo no puedo razonarlo, es decir, probarlo, sino que no tengo que razonarlo —más aún, tengo que huir concienzudamente de todo razonar y limitarme pulcramente a expresar en conceptos, a describir la realidad originaria que ante mí tengo y que es supuesto de toda teoría, de todo razonar y de todo probar. (Descripción de este teatro). A prevenir tristes observaciones, como esta que no quiero suponer en ustedes, venía la advertencia demasiado elemental que al principio hice. Y ahora —entre paréntesis— me permito hacer notar que la teoría determinista, así, sin más —hoy no existe ni en filosofía ni en física. Para apoyarme al paso en algo, a la vez, sólido y breve, óigase lo que dice uno de los mayores físicos actuales —el sucesor y ampliador de Einstein, Hermann Weyl— en un libro sobre lógica de la física publicado hace dos años y medio: «De todo lo dicho se desprende cuán lejos está hoy la física —con su contenido por mitad de leyes y de estadísticas— en posición para aventurarse a hacer la defensa del determinismo». Una de las mecánicas del hermetismo mental a las cuales aludía consiste en que al oír algo y ocurrírsenos una objeción muy elemental no pensamos que también se le habrá ocurrido al que habla o escribe y que verosímilmente somos nosotros quienes no hemos entendido lo que él dice. Si no pensamos esto quedaremos indefectiblemente por debajo de la persona que oímos o del libro que leemos

Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser —por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que el ser cósmico, el viviente comienza por lo de luego, por después.

Esto será imposible si tiempo fuese originariamente el tiempo cósmico.

[El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo? Por esto es tan difícil el concepto del tiempo, que ha puesto en aprieto a los filósofos.

«Nuestra vida» está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios —palabras— y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste es otro presente, en un eterno girar.

Estamos anclados en el presente cósmico, que es como el suelo que pisan nuestros pies, mientras el cuerpo y la cabeza se tienden hacia el porvenir. Tenía razón el cardenal Cusano cuando allá, en la madrugada del Renacimiento, decía: *Ita nunc sive praesens complicat tempus*. El ahora o presente incluye todo tiempo: el ya, el antes y el después].

Vivimos en el presente, en el punto actual, pero no existe primariamente para nosotros, sino que desde él, como desde un suelo, vivimos así el inmediato futuro.

Reparen ustedes que de todos los puntos de la tierra el único que no podemos percibir directamente es aquel que en cada caso tenemos bajo nuestros pies.

Antes que veamos lo que nos rodea somos ya un haz original de apetitos, de afanes y de ilusiones. Venimos al mundo, desde luego, dotados de un sistema de preferencias y desdenes, más o menos coincidentes con el prójimo, que cada cual lleva dentro de sí armado y pronto a disparar en pro o en contra de cada cosa como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad.

No se diga, pues, que es lo primero la impresión. Nada importa más para renovar la idea de lo que es el hombre como rectificar la perspectiva tradicional según la cual, si deseamos una cosa, es porque antes la hemos visto. Esto parece evidente y, sin embargo, es en gran parte un error. El que desea la riqueza material no ha esperado para desearla ver el oro, sino que, desde luego, la buscará dondequiera que se halle, atendiendo al lado de negocio que cada situación lleva en sí. En cambio, el temperamento artista, el hombre de preferencias estéticas atravesará esas mismas

situaciones ciego para su lado económico y prestará atención, o mejor dicho, buscará por anticipado lo que en ellas resida de gracia y de belleza. Hay, pues, que invertir la creencia tradicional. No deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés: porque ya en nuestro fondo preferíamos aquel género de cosas, las vamos buscando con nuestros sentidos por el mundo. De los ruidos que en cada instante llegan a nosotros y materialmente podríamos oír, sólo oímos, en efecto, aquellos a que atendemos; es decir, aquellos que favorecemos con el subrayado de nuestra atención, y como no se puede atender una cosa sin desatender otras, al escuchar un son que nos interesa desoímos enérgicamente todos los demás. Todo ver es un mirar, todo oír es a la postre un escuchar, todo vivir un incesante, original preferir y desdeñar.

En nada aparece acaso esto mejor que en el área estremecida de nuestros amores. En el fondo durmiente del alma femenina la mujer, cuando lo es en plenitud, es siempre bella durmiente del bosque vital que necesita ser despertada. En el fondo de su alma, sin que ella lo advierta, lleva preformada una figura de varón; no una imagen individual de un hombre, sino un tipo genérico de perfección masculina. Y siempre dormida, sonambúlicamente camina entre los hombres que encuentra, contrastando la figura física y moral de éstos con aquel modelo preexistente y preferido.

Esto explica dos hechos que se producen en todo auténtico amor. Uno es la subitaneidad del enamoramiento; la mujer, y lo mismo podría decirse del hombre, queda en un solo instante, sin transición ni proceso, fulminada por el amor. Esto sería inexplicable si no preexistiese al encuentro casual con aquel hombre una secreta y tácita entrega de su ser a aquel ejemplar que en su interior siempre llevaba. El otro hecho consiste en que la mujer, al amar profundamente, no sólo siente que su fervor será eterno en dirección al porvenir, sino que le parece haber querido a aquel hombre desde siempre, desde las misteriosas profundidades del pasado, desde no se sabe qué dimensiones del tiempo en anteriores existencias.

Esta adhesión eterna y como innata no se refiere, claro está, a aquel individuo que ahora pasa, sino va dirigida a aquel modelo íntimo que palpitaba como una promesa en el fondo de su alma quieta y que ahora, en aquel ser real, ha encontrado realización y cumplimiento.

A esta extrema medida y hasta este punto es el humano vivir constante anticipo y preformación del futuro. Siempre somos muy perspicaces para aquellas cosas en que se realizan las calidades que preferimos, y, en cambio, somos ciegos para percibir las que restan, aunque sean perfecciones superiores o iguales, las que residen en cosas que están en órdenes extraños a nuestra innata sensibilidad. Lo primero es el futuro; incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital para que en nuestra mano rezume el jugo favorable, y sólo en vista de lo que de él demandamos y en vista de lo que de él esperamos tornamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos los medios con que satisfacer nuestro afán. El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro

futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como, al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad.

En un buen orden psicológico, pues, lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que anhelamos ser: el apetito, el afán, la ilusión, el deseo. Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo. El hombre va siendo llevado *du bout du nez* por sus ilusiones, imagen que en su barroquismo pintoresco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es lo que suele ir a la vanguardia, lo que ya de nosotros al más allá espacial; en suma, lo que nos anticipa y nos precede.

El decidir esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene un carácter de libertad. Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad, y todo ello dentro del «ahora»; porque ese futuro no es uno cualquiera, sino el posible «ahora», y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? «Ahora» es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida. Va ésta cursando mansa o revuelta, ribera o torrente por el paisaje de la actualidad, de esa actualidad única, de ese mundo y ese tiempo que con una etiqueta abstracta llamamos 1929 después de Jesucristo. En él vamos incrustados, él nos marca un repertorio de posibilidades e imposibilidades, de condiciones, de peligros, de facilidades y de medios. El limita con sus facciones la libertad de decisión que mueve nuestra vida y es, frente a nuestra libertad, la presión cósmica, es nuestro destino. No era, pues, una frase decir que nuestro tiempo es nuestro destino. El presente en que se resume y condensa el pasado —el pasado individual y el histórico — es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida y, en este sentido, tiene ésta siempre una dimensión fatal y por eso es un haber caído en una trampa. Sólo que esa trampa no ahoga, deja una margen de decisión a la vida y permite siempre que de la situación impuesta, del destino, demos una solución elegante y nos forjemos una vida bella. Por esto, porque la vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidirnos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada, la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: «El artista es el hombre que danza encadenado». La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol.

Imaginen ustedes por un momento que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que le exigiese un poco más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría.

Eso sería vivir en plena forma; en vez de pasar las horas como naves sin

estabilidad y a la deriva, pasarían ante nosotros cada una con su nueva inminencia.

No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso —ya que siempre es destino—, sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble.

Pero conviene recoger en una fórmula clara todo el análisis que hemos hecho de lo que es en su esencia radical nuestra vida. Estas percepciones de hecho fundamentales se escapan fácilmente de la comprensión, como pájaros ariscos— y es útil encerrarlas en una jaula, en un nombre expresivo que entre sus alambres nos deje ver siempre la idea saltando prisionera.

Hemos visto que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es «cuidado», cuidar —*Sor ge*— lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etc. En antiguo español la palabra «cuidar» tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador. Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse.

Pero tal vez alguien, remiso a la entrega, de temple vigilante, me opone ahora en su interior estas palabras: «Señor mío, eso es un juego de palabras. Admito que la vida consista en decidir en cada instante lo que vamos a hacer, pero la palabra preocupación tiene, en el idioma usual, un sentido que indica siempre angustia, momento difícil; preocuparse por algo es hacerse muy en serio cuestión de ello. Ahora bien, cuando nosotros hemos decidido venir aquí, pasar este rato de este modo, no tenga usted la pretensión de que nos hemos hecho gran cuestión. Así, la mayor parte de la vida, y lo mismo la de usted, va fluyendo despreocupada. ¿A qué, pues, emplear esa palabra tan grave, tan patética, si no coincide con lo que se nombra? No estamos, afortunadamente, bajo el imperio del romanticismo, que se alimentaba de exageración y de impropiedad. Exigimos que se hable con limpieza, exactitud y claridad, con vocablos precisos y desinfectados como instrumentos de un cirujano».

Con otro giro, no sé por qué presumo en algunos de ustedes esta objeción. Es, en efecto, una objeción certera, y para un intelectual de vocación —no pretendo ser otra cosa, y lo soy con frenesí— las objeciones certeras son la cosa más agradable del mundo, pues como intelectual no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo, sino que las estimo, y no sólo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas nos proporcionan el placer del triunfo y podemos hacer el gesto del buen sagitario que ha puesto la flecha en el blanco de la pieza; y si, por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, ¿qué mayor ventura? Es

la voluptuosidad del convaleciente, el despertar de una pesadilla, hemos nacido a una nueva verdad y la pupila irradia entonces, reflejando esta luz recién nacida. Por tanto, acepto la objeción: limpieza, claridad, exactitud son también las divinidades a quienes yo dedico un culto tembloroso.

Pero, claro está, como he sido atacado, bien que imaginariamente, necesito defenderme con armas eficaces, y si estoy seguro de que éstas sean limpias, no lo estoy tanto de que no incluyan alguna aspereza.

Quedamos hipotéticamente en que algunos de ustedes han venido aquí sin preocuparse de lo que hacían, sin hacerse cuestión de ello. Nada ocurre con más frecuencia y si ciertas suspicacias de psicólogos no nos impidiesen apearnos de lo aparente, habríamos de creer que la forma natural de la vida es la despreocupación. Pero entonces, si no han vendido aquí por una razón propia y especial, preocupados, ¿por qué han venido aquí? La respuesta es inevitable: porque otros venían. He aquí todo el secreto de la despreocupación. Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva, como una boya sin amarras, que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es lo que hace el hombre medio y la mujer mediocre, es decir, la inmensa mayoría de las criaturas humanas. Para ellas vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso, de su propia vida, se sienten sobrecogidos y entonces se preocupan, precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad; es decir, se preocupan de despreocuparse. Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismo, originariamente, los actos, las acciones, las emociones —un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud; es el ideal eterno del débil: hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación.

Y si queremos buscar una imagen pariente de aquella del ojo de Horus recordemos el rito de las sepulturas egipcias, de aquel pueblo que creía que en ultratumba la persona era sometida a un tribunal. En ese tribunal se juzgaba su vida y el primer y supremo acto de juicio consistía en el pesaje de su corazón. Para evitar este pesaje, para engañar a esos poderes de vida y de ultravida, el egipcio hacía que los enterradores suplantasen su corazón de carne por un escarabajo de bronce o por un corazón de piedra negra; querían suplantar su vida. Eso precisamente es lo que intenta hacer el despreocupado: suplantarse a sí mismo. De esto se preocupa. No hay modo de escaparse a la condición esencial del vivir, y siendo ella la realidad, lo mejor, lo más discreto es subrayarlo con ironía, repitiendo el gesto elegante del hada Titania que en la selva encantada de Shakespeare acaricia la cabeza de asno.

Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno, siguiendo este prurito de todos los sacerdotes, y para denigrar la inquietante futilidad de nuestro mundo lo llaman

«mundo de rocío». En un poeta, Isa, aparece un sencillo *hai-kai*, al cual me atengo, y dice así: «Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!…» Sin embargo…, aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa.

IDEA DEL TEATRO

UNA ABREVIATURA

Publicado por la R. *de* O.*, Madrid*, 1958

NOTA PRELIMINAR

En *el texto declara el autor las circunstancias que le llevaron a pronunciar esta conferencia en Lisboa y en Madrid el 13 de abril y el 4 de mayo de 1946*[72]. *Ortega pensó publicarla agregándole unos anejos que empegó a escribir seguidamente. El anejo* I *consta manuscrito según se transcribe. El II procede de una digresión, eliminada por el autor del comiendo de la conferencia, que hemos juzgado oportuno acoger en este lugar. Los III y IV, a que se alude en la conferencia, aparecieron sólo en notas sueltas, que se publicarán ulteriormente*.

Esta Idea del teatro *y el importante texto del* Anejo I, *al igual que otros estudios del autor —por ejemplo, la biografía de Velázquez, el análisis de la caza—, sirven acusadamente de ejemplo del método de la rascón viviente e histórica, doctrina esencial de su pensamiento filosófico*.

LOS COMPILADORES.

NO hay para qué hacer excepcionales aspavientos. El Ateneo de Madrid, que ha vuelto a su antiguo nombre, como al puño vuelve el jerifalte, ha querido que inaugure esta su nueva etapa hablando a ustedes de algo. Hace muchos, muchos años, tal vez un cuarto de siglo, que yo no hablaba en esta casa donde hablé, o mejor dicho, balbucí por vez primera, y hace también sobrados años que ando vagando fuera de España, tantos años que, cuando partí, podía con ciertos visos de verdad creer que aún conservaba una como retaguardia de juventud, y ahora, cuando retorno, vuelvo ya viejo. Toda una generación de muchachos ni me ha visto ni me ha oído y este encuentro con ella es para mí tan problemático que sólo puedo aspirar a que, después de verme y de oírme, sientan el deseo de repetirse, salvando las distancias, los versos del romance viejo que refieren lo que las gentes cantaban al Cid —por eso reclamaba una amplia salvación de distancias—, lo que cantaban al Cid cuando éste, tras largos años de expatriación en Valencia, tierra de moros a la sazón, volvió a entrar en Castilla, y que comienzan:

> Viejo que venís el Cid,
> viejo venís y florido…

Este único emparejamiento semidiscreto que cabe entre la belicosa persona del Cid y la mía tan pacífica —noten que esto significa hacedora de paz—, emparejamiento que consiste en una incuestionable vejez y en una eventual reflorescencia, es una audacia deliberada que me he permitido desde luego y, como en tauromaquia decimos, *a porta gaiola* —que es una suerte portuguesa—, a fin de que su vigor de caricatura simbolice vehementemente el imperativo de continuidad, de continuación que a todos debía aunarnos. Continuar no es quedarse en el pasado ni siquiera enquistarse en el presente sino movilizarse, ir más allá, innovar, pero renunciando al brinco y al salto y a partir de la nada; antes bien, hincar los talones en el pasado, despegar desde el presente, y *parí passu*, un pie tras otro adelante, ponerse en marcha, caminar, avanzar. La continuidad es el fecundo contubernio o, si se quiere, la cohabitación del pasado con el futuro, y es la única manera eficaz de no ser reaccionario. El hombre *es* continuidad, y cuando discontinúa y en la medida en que discontinúa es que deja transitoriamente de ser hombre, renuncia a ser sí mismo y se vuelve otro —*alter*—, es que está alterado, que en el país ha habido alteraciones. Conviene, pues, poner a éstas radicalmente término y que el hombre vuelva a ser si mismo, o como suelo decir, con un estupendo vocablo que sólo nuestro idioma posee, que deje de alterarse y logre ensimismarse.

Por una vez, tras enormes angustias y tártagos, España tiene suerte. Pese a ciertas menudas apariencias, a breves nubarrones que no pasan de ser meteorológicas anécdotas, el horizonte histórico de España está despejado. Bien entendido: ese horizonte histórico que es hoy más que nunca el horizonte universal, es superlativamente problemático —pero esto significa sólo que está lleno de tareas, de

cosas que hay que hacer y que hay que saber hacer. Ello es que mientras los demás pueblos, además de estas universales tareas que definen la época a la vista, se hallan enfermos —podríamos muy bien diagnosticar la enfermedad de cada uno— el nuestro, lleno, sin duda, de defectos y pésimos hábitos, da la casualidad que ha salido de esta etapa turbia y turbulenta época con una sorprendente, casi indecente salud. Las causas de ello, si se quiere evitar los necios lugares comunes y enunciar la desnuda verdad, podrían precisarse con todo rigor, pero no son para dichas ahora. Pues bien, esa inesperada salud histórica —digo histórica, no pública—, esa inesperada salud con que nos encontramos la perderemos nuevamente si no la cuidamos —y para ello es menester que estemos alerta y que todos, noten ustedes la generalidad del vocablo, noten el vocablo generalísimo, *todos* tengamos la alegría y la voluntad y la justicia, tanto legal como social, de crear tina nueva figura de España apta para internarse saludable en las contingencias del más azaroso porvenir. Para ello es menester que *todos* nos apretemos un poco las cabezas, agucemos el sentido para inventar nuevas formas de vida donde el pasado desemboque en el futuro, que afrontemos los enormes, novísimos, inauditos problemas que el hombre tiene hoy ante sí con agilidad, con perspicacia, con originalidad, con gracia —en suma, con aquello sin lo cual ni se puede torear ni se puede hacer de verdad historia, a saber: con garbo.

Pero yo no he venido hoy aquí para disertar sobre tan graves temas, sino simplemente para satisfacer el deseo que este Ateneo tiene de que inaugure el retorno a su habitualidad. Había para ello dificultades. Estoy metido en largos y fuertes trabajos que reclaman toda mi atención. He venido precisamente a descansar unos días de la dura faena en que ando enredado. En esta situación, lo único que puedo hacer es insistir, dándole otra forma, sobre el tema que, por azar, he tenido que tocar recientemente en una conferencia dada en Lisboa —donde me propusieron responder a la pregunta «¿Qué es el teatro?» Eso ofrezco a ustedes. Es un tema por lo demás muy del sesgo acostumbrado en la mejor tradición de esta casa, que siempre procuró ocuparse de asuntos aparentemente superfluos —hasta el punto de que, inclusive, cuando se hablaba aquí de política, que era con abrumadora frecuencia, el espíritu de la casa, el *genius loci*, lograba hacer de ella lo que la política debía ser pero desgraciadamente no puede ser, a saber: la gran superfluidad. Pero sobre esto, sobre lo que es la política, por tanto, no sólo lo que es la buena política frente a la mala o la mala frente a la buena, sino en absoluto, lo que, buena o mala, la política *es* y por qué existe en el universo tan extraña cosa como ella —cuestión que, aunque parezca mentira, ningún pensador hasta ahora había enfrontado a fondo, en serio y por derecho—, tenemos que hablar, jóvenes, ¡y mucho! No ahora —tiempo adelante—, no sé bien cuándo —un día entre los días. Pero hemos de hablar, jóvenes, larga y enérgicamente, porque tenemos que vernos las caras —ni qué decir tiene—, la mía vieja con las vuestras mozas.

Pero ahora vamos a hablar del teatro, tema que nos permite de la manera más

natural y, como dije al comienzo, mondada de aspavientos, recobrar la continuidad. Continuemos.

¿Qué cosa es el teatro[73]?.

* * *

Señoras, señores: *O Século*, a cuyo director, señor Pereira da Rosa, y al señor Eduardo Schwalbach, nuestro presidente, agradezco la generosa amabilidad de su saludo —*O Século* ha querido que inaugurase esta serie de conferencias dedicadas a la Historia del Teatro con una en que yo intento aclarar *qué es* el teatro. Pero al encontrarme hablando por vez primera en la casa de *O Século* me brota en el alma un vehemente apetito de hablar sobre otro tema muy distinto y aún más jugoso. ¿Cuál? Si yo pudiese hablar hoy sobre él comenzaría mi conferencia así: ¿Saben los señores de *O Século* lo que significa *o século*, el siglo? No es que pedantemente me convierta yo en *un magister* examinador que trate de examinar a los señores de *O Século* sobre el título de su periódico. El tono de pregunta que he dado a mis palabras no pretende más que excitar su curiosidad, porque, en efecto, se trata de una de las ideas más estupendas, de una de las ideas más profundas que sobre su propia condición ha tenido el hombre, pero que hoy es insuficientemente conocida[74]. Pero, repito, no puedo hoy hablar de este tema, porque hoy no soy libre, porque hoy soy un esclavo en la galera fletada por este querido y terrible señor Acurcio Pereira y no tengo más remedio que empalmar el remo y bogar proa a la ruta por él marcada. Dócil, pues, a mi compromiso, entro sin más a cumplirlo.

¿Qué es la cosa Teatro? La cosa Teatro, como la cosa hombre, es muchas, innumerables cosas diferentes entre sí que nacen y mueren, que varían, que se transforman hasta el punto de no parecerse, a primera vista, nada una forma a la otra. Hombres eran aquellas criaturas reales que sirvieron de modelo a los enanos de Velázquez y hombre era Alejandro Magno, que ha sido el magno *pecegão*[75] de toda la Historia. Por lo mismo que una cosa es siempre muchas y divergentes cosas, nos interesa averiguar si al través y en toda esa variedad de formas no subsiste, más o menos latente, una estructura que nos permita llamar a innumerables y diferentes individuos «hombre», a muchas y divergentes manifestaciones, «teatro». Esa estructura que bajo sus modificaciones concretas y visibles permanece idéntica es el ser de la cosa. Por tanto, el ser de una cosa está siempre dentro de la cosa concreta y singular, está cubierto por ésta, oculto, latente. De aquí que necesitemos des-ocultarlo, descubrirlo y hacer patente lo latente. En griego estar cubierto, oculto, se dice *lathein*, con la misma raíz de nuestro latente y latir. Decimos del corazón que late, no porque pulse y se mueva, sino porque es una víscera, porque es lo oculto o latente dentro del cuerpo. Cuando logramos sacar claramente a la luz el ser oculto de la cosa decimos que hemos averiguado su verdad. Por lo visto, averiguar significa

adverar, hacer manifiesto algo oculto, y el vocablo con que los griegos decían «verdad» —*aletheia*— resulta significar lo mismo: *a* equivale a *des*; por tanto, *aletheia* es des-ocultar, descubrir, des-latentizar. Preguntarnos por el ser del Teatro equivale, en consecuencia, a preguntarnos por su verdad. La noción que nos entrega el ser, la verdad de una cosa es su Idea. Vamos a intentar hacernos una Idea del Teatro, *la* Idea del Teatro. Como la brevedad del tiempo con que cuento es extrema me obliga a reducir al extremo la exposición de la Idea, a ofrecer a ustedes sólo *una abreviatura* de la *Idea del Teatro*. Y aquí tienen ustedes aclarado el título de esta conferencia: *Idea del Teatro*.— *Una abreviatura*. ¿Estamos de acuerdo? ¿Les parece a ustedes que hablemos sobre este tema un rato, nada más que un rato? Nada más que un rato, pero… en serio, completamente en serio. Vamos, pues, a ello.

Supongamos que la única vez que han visto y hablado a mi hombre coincidió con una hora en que este hombre sufría un calambre de estómago o tenía un ataque de nervios o cuarenta grados de fiebre. Si alguien después les preguntase qué opinión tenían ustedes sobre lo que aquel hombre es, ¿se considerarían ustedes con derecho a definir su carácter y dotes? Evidentemente no. Lo habían ustedes conocido cuando aquel hombre no era propiamente aquel hombre, sino sólo la ruina de aquel hombre. Es condición de toda realidad pasar por estos dos aspectos de sí misma: lo que es cuando es con plenitud o en perfección y lo que es cuando es ruina. Para usar un espléndido término del deportismo actual, que hubiera entusiasmado a Platón —¡claro, como que viene de él!—; para usar, digo, un término deportivo, al ser con plenitud y en perfección le llamaremos «ser en forma». Y así opondremos el «ser en forma» al «ser ruina».

Pues como harían ustedes mal en definir a un hombre según su apariencia cuando le vieron enfermo, el Teatro y toda realidad deben ser definidos según su «ser en forma» y no en sus modos deficientes y ruinosos. Aquél explica y aclara éstos, pero no al revés. Quien no ha visto más que malas corridas de toros —y casi todas lo son— no sabe lo que es una corrida de toros; quien no ha tenido la suerte de encontrar en su vida una mujer genialmente femenina no sabe lo que es una mujer.

¡Ruina! —*de ruere*—, lo que se ha venido abajo, lo caído, cadente o decadente. Es lamentable, señores, que cuanto existe en el Universo no exista con plenitud y en perfección, sino que, por el contrario, a la gracia y virtud más perfectas les llega inexorablemente la hora de su ruina. No hay nada más melancólico, y por eso los románticos, ya desde Poussin y Claudio de Lorena, que fueron los protorrománticos, buscan las ruinas, se establecen en medio de ellas con delicia y entregan sus ojos a la voluptuosidad del llanto. Porque los románticos se embriagan de melancolía y beben con delectación el Porto o el Madeira de sus lágrimas. Les gusta tener a la vista esos paisajes donde se levanta, como en un último esfuerzo, el arco roto que enseña al cielo el muñón de sus dovelas; donde los hierbajos abrazan y ahogan los pobres sillares decaídos; donde se ven torres moribundas, columnas decapitadas, acueductos desvertebrados. Esto es lo que ya en el siglo XVII pintaron Poussin y Claudio de

Lorena. Los románticos han descubierto la gracia de las ruinas. Decía Emerson que, como cada planta tiene su parásito, toda cosa en el mundo tiene su amante y su poeta. Hay, en efecto, el enamorado de las ruinas, y está bien que los haya. Y tiene también razón. Porque lo ruinoso, como he dicho, es uno de los dos modos de ser la realidad. Aquel hombre, hace años tan poderoso, con sus miles y miles de *contos*, le vemos hoy arruinado. Siendo jóvenes fuimos a aquella ciudad y descubrimos una mujer maravillosa que parecía hecha de pura luz y pura vibración, con sus mejillas de piel tensa y pulida, llenas de reflejos, como una joya cerámica. Al cabo de muchos años volvemos a pasar por aquella ciudad y preguntamos por aquella mujer, y el amigo nos responde: «¡Conchita! ¡Si usted la viera! ¡Es una ruina!» Lo cual no quiere decir que esa ruina llamada Conchita no siga, tal vez, siendo una delicia, sólo que una delicia *otra*. La mujer que no es ya joven es, acaso, la que posee el alma más sabrosa. Recuerdo haber escrito en mi primera juventud —me refiero, por tanto, a remotas cronologías; el párrafo debe encontrarse en uno de mis primero libros— que prefería en la mujer esa hora vendimial del otoño, cuando la uva, precisamente porque han pasado por ella todos los soles del estío, ha logrado hacer con ellos su sublime dulzura. Y recuerdo también la impresión que me hizo, siendo yo adolescente, ver a la famosa actriz Eleonora Duse, una mujer alta, demacrada, que no era ya joven y nunca fue bella, pero en cuyo rostro se hallaba siempre presente un alma estremecida —estremecida y delicada—, de modo que en sus ojos y en sus labios tremolaba siempre un gesto de ave herida con un plomo en el ala, un gesto que sólo podría describirse diciendo que era como la cicatriz de cien heridas causadas por tiempo y pesares. ¡Y aquella mujer era encantadora! Los *rapaces* del tiempo salíamos del teatro con el corazón contraído y sobre él un como breve ardor y una como fatua llama, que es el fuego de San Telmo del amor adolescente.

Todo un lado de la realidad, señores, y muy especialmente todo un lado de las cosas humanas consiste en ser ruina. Al comienzo de sus geniales *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* nos dice Hegel:

«Cuando echamos la mirada atrás y contemplamos la historia del pasado humano lo primero que vemos es sólo “ruinas”. La historia es cambio y este cambio tiene, por lo pronto, un aspecto negativo que nos produce pena. Lo que en él nos deprime es ver cómo la más rica creación, la vida más bella encuentra en la Historia siempre su ocaso. La Historia es un viaje entre las ruinas de lo egregio. Ella nos arrebata aquellas cosas y seres los más nobles, los más bellos por los cuales nos habíamos interesado; las pasiones y los sufrimientos los han destruido: eran transitorios. Todo parece ser transitorio, nada permanece. ¿Qué viajero no ha sentido esta melancolía? ¿Quién ante las ruinas de Cartago, de Palmita, de Persépolis, de Roma no ha meditado sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, quién no se ha apesadumbrado sobre destino tal de lo que fue un día la más intensa y plenaria vida?»

Así Hegel, que, como ustedes ven, no era nada mal escritor y que lo era romántico.

Pero en cambio tiene otro aspecto, mirado por su reverso, la ruina: el que unas cosas acaben es condición para que otras nazcan. Si los edificios no cayesen en ruinas, si se conservasen imperecederos no quedaría sobre el haz del planeta, a estas horas, espacio para vivir nosotros, para construir nosotros. No podemos, pues, contentarnos con llorar sobre las ruinas; éstas hacen falta. El hombre, que es el gran constructor, es el gran destructor y su destino sería imposible si no fuese también un famoso fabricante de ruinas.

Bien está que, de cuando en cuando, seamos románticos y nos dediquemos al sentimental deporte de llorar sobre las ruinas de las cosas. Pero si las ruinas de las cosas pueden servirnos como gas lacrimógeno, para lo que no pueden servirnos —y esto es a lo que iba— es para definir el ser de esas cosas. Para esto necesitamos, repito, contemplar su «ser en forma».

La advertencia, señores, importa mucho porque hoy, en Occidente al menos, casi nada hay que no sea ruina y lo que tenemos a la vista en esta hora negativa, en esta hora de calambre de estómago puede desorientarnos sobre lo que las cosas son. Casi todo es hoy en Occidente ruina, pero, bien entendido, *no por la guerra*. La ruina preexistía, estaba ahí ya. Las guerras últimas se han producido precisamente porque el Occidente estaba ya arruinado, como pudimos diagnosticar con todo detalle hace un cuarto de siglo[76]. Está en ruinas casi todo, desde las instituciones políticas hasta el Teatro, pasando por todos los demás géneros literarios y todas las demás artes. Está en ruina la pintura —sus escombros son el cubismo—; por ello, los cuadros de Picasso tienen un aspecto de casa en derribo o de rincón del Rastro. Está en ruina la música —el Strawinsky de los últimos años es un ejemplo de *detritus* musical. Está en ruina la economía —la de las naciones y la teórica. En fin, está en ruina, en grave ruina, hasta la feminidad. ¡Ah, claro que lo está! ¡Y en grado superlativo! Lo que pasa es que el tema a tratar del cual me he comprometido hoy es otro muy distinto; que si no tendríamos conversación para una temporada.

Por tanto, cuando hablemos ahora del Teatro procuremos mantener al fondo y a la vista sus grandes épocas: el siglo V de Atenas con sus miles de tragedias y sus miles de comedias, con Esquilo, Sófocles y Aristófanes; los finales del siglo XVI y comienzos del XVII con el teatro inglés y el español, con Ben Johnson y Shakespeare, con Lope de Vega y Calderón, y luego, en sus postrimerías, con la tragedia francesa, con Corneille, con Racine y la comedia de Marivaux; con el teatro alemán de Goethe y Schiller, con el teatro veneciano de Goldoni y la *Commedia dell'Arte* napolitana; en fin, tengamos a la vista todo el siglo XIX, que ha sido una de las grandes centurias teatrales.

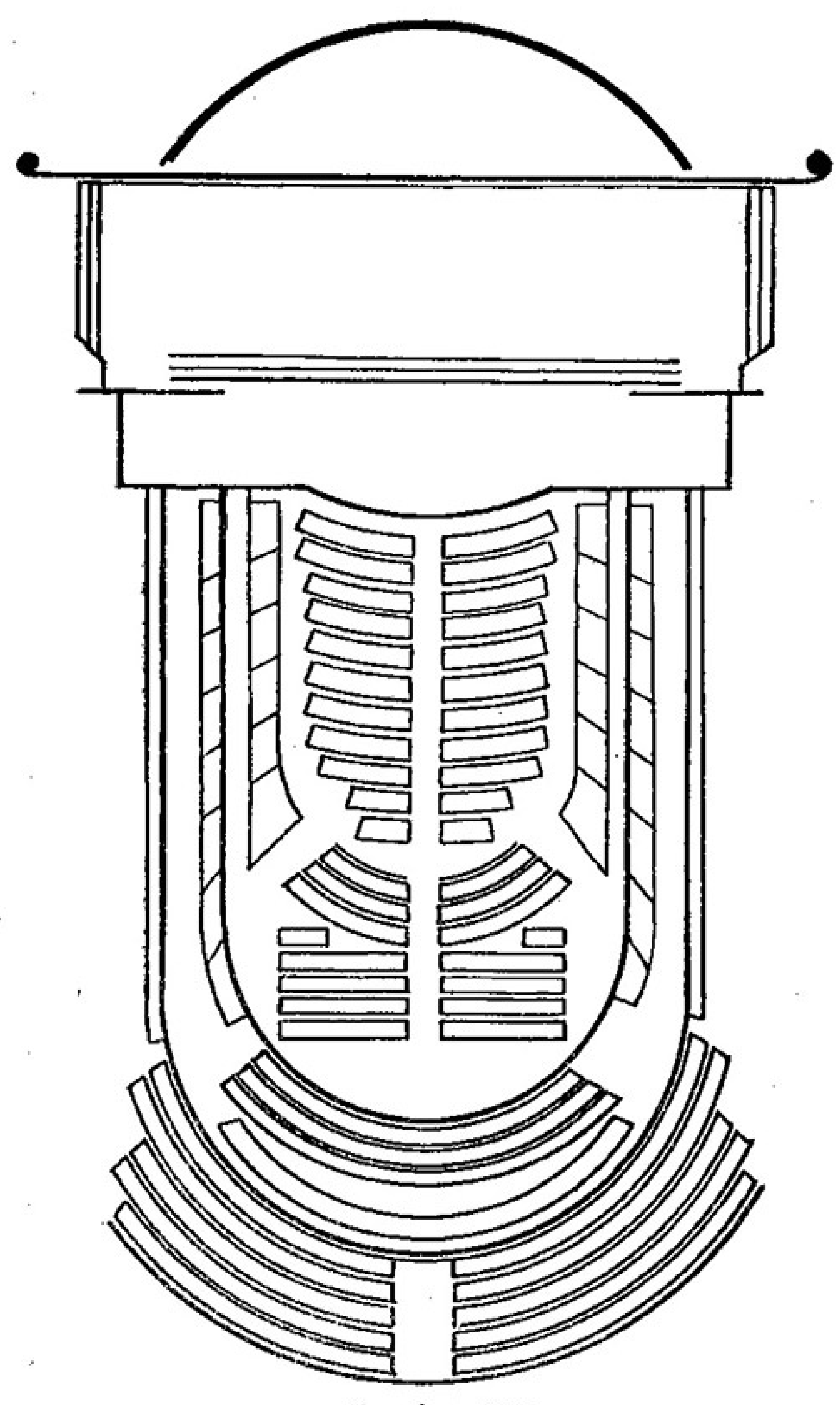
Hemos dicho que necesitamos mantener a la vista, como un fondo, todo esto porque eso ha sido el Teatro *en forma*, pero, además, porque es precisamente de lo que no vamos a hablar. Todo eso son las formas particulares concretas y divergentes del mejor Teatro; *mejor* no porque nosotros, por ejemplo yo, me sienta comprometido a estimar mucho *todo* eso; pero, sea cualquiera mi o nuestra estimación personal, todo

eso ha sido en la realidad de la Historia humana la realidad más eficiente del Teatro. Ahora que, sobre ese fondo ilustre y objetivamente ejemplar, no debemos olvidar todas las otras formas menos ilustres del Teatro, menos consagradas, de algunas de las cuales acaso renazca mañana el Teatro sobre sus presentes ruinas. Mas, repito, el hablar de todo eso es el tema de los conferenciantes que vendrán después y contarán a ustedes la Historia del Teatro.

Una última advertencia preliminar: cuando hemos dicho que debemos tener a la vista el Teatro de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón, etc., no piensen ustedes ni por un momento que con ese título me refiero sólo exclusivamente a la obra poética de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón, a las obras dramáticas que estos poetas compusieron. ¡No faltaba más! Eso sería una injusticia que, como de ordinario acontece con la injusticia, sirve para que en ella se esconda una estupidez. La tontería, para hacerse respetar, inventó la injusticia. Porque ser injusto es, siquiera, ser algo. No fueron aquellos genios poéticos quienes solos y por sí —al menos en cuanto fueron exclusivamente poetas— pusieron o mantuvieron en forma el Teatro. Eso fuera una torpe abstracción. Por el Teatro de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón entiéndase, además e inseparablemente, junto con sus obras poéticas, los actores que las representaron, la escena en que fueron ejecutadas y el público que las presenció. No estoy dispuesto a renunciar a nada de eso, porque yo he venido aquí requerido por el señor Acurcio Pereira para aclarar a ustedes lo que es el Teatro y, si materialmente nada me lo impide, no me voy de aquí sin haberlo logrado. Ahora bien, para tal finalidad necesito de todos esos ingredientes.

¡Teatro!

No hay tal vez una sola palabra en la lengua que no tenga varias significaciones; casi siempre tiene muchas. Entre esas significaciones múltiples los lingüistas suelen distinguir una que llaman la significación o sentido *fuerte* de la palabra. Este sentido *fuerte* es siempre el más preciso, el más concreto, diríamos el más tangible. Vamos a hablar del Teatro. Pues bien, partamos del sentido *fuerte* de esta palabra, según el cual el Teatro es, ante todo y ni más ni menos, un edificio —un edificio de estructura determinada, por ejemplo, vuestro bellísimo Teatro de San Carlos que el *bairro Alto* de Lisboa parece llevar debajo del brazo. Sin embargo, la dedicación actual de ese teatro, donde se dan conciertos y son cantadas óperas, desdibuja la Idea pura del Teatro. El griego tenía para un edificio de esa destinación otro nombre: le llamaba *odeion*, odeón, auditorio.



Plano de un teatro.

En cambio si yo estuviese ahora hablando a ustedes desde el escenario del Teatro de Doña María, podría plenamente y sin reservas comenzar una respuesta a la pregunta. ¿Qué es el Teatro? no más que levantando el brazo y extendiendo el índice —lo que equivale a decir: «Señores, esto que ven ustedes es el Teatro». Mas como no estamos allí, he procurado que el delineante señor Segurado me dibuje ese esquema del interior del Teatro de Doña María para que yo pueda decir a ustedes, sin más reserva que tratarse de un esquema: Ahí tienen ustedes lo que es el Teatro. Por una coincidencia tan afortunada como involuntaria acontece celebrarse hoy el centenario de este Teatro de Doña María, el más tradicional y prócer de Lisboa.

No nos saltemos desdeñosamente este sentido, el más humilde de la palabra, el más usado en el hablar de las gentes y el más efectivo en la vida de cada uno de nosotros. Si nos saltásemos esta primera significación de Teatro —repito, la más simple, la más trivial, la que está más a la mano, a saber: *que el Teatro es un edificio* —, correríamos el riesgo de saltarnos toda la restante realidad teatral, la más sublime, la más profunda, la más sustantiva.

Partiendo, pues, de este esquema arquitectónico del Teatro de Doña María, vamos a ver si hacemos marchar nuestro pensamiento en rigoroso itinerario dialéctico. «Pensar dialécticamente» quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquiera, no así a capricho, sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa —y ahora es la realidad «Teatro»— nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido. Es, pues, la cosa, misma, la realidad misma Teatro quien va a guiar nuestros pasos mentales, quien va a ser nuestro lazarillo[77]. Aprovechando este tema, que no parece filosófico, quiero dar un ejemplo del más rigoroso método dialéctico —y a la vez fenomenológico— a los jóvenes intelectuales de Lisboa, si es que por acaso hay algunos aquí y no están todos en la *Brasileira*[78].

El Teatro es un edificio. Un edificio es un espacio acotado, esto es, separado del resto del espacio que queda fuera. La misión de la arquitectura es construir, frente al fuera del gran espacio planetario, un «dentro». Al acotar el espacio se da a éste una forma interior, y esta forma espacial interior que informa, que organiza los materiales del edificio es una finalidad. Por tanto, en la forma interior del edificio descubrimos cuál es en cada caso su finalidad. Por eso, la forma interior de una catedral es diferente de la forma interior de una estación de ferrocarril y ambas de la forma interior de una morada. En cada caso los componentes de la forma son así y no de otro modo, porque sirven a esa determinada finalidad. Son medios *para* esto o lo otro. Los elementos de la forma espacial significan, pues, instrumentos, órganos hechos para funcionar en vista de aquel fin, y su función nos interpreta la forma del edificio. Como decían los antiguos biólogos, la función crea el órgano. Debieron decir que también lo explica. Viceversa, la idea del edificio, que los constructores, por tanto, el Estado o los particulares, juntos con el arquitecto, han tenido, actúa como una alma

sobre los materiales inertes y amorfos —piedra, cemento, hierro— y hace que éstos se organicen en una determinada figura arquitectónica. En la idea del Teatro —edificio— tienen ustedes un buen ejemplo de lo que Aristóteles llamaba un alma o *entelequia*.

Ahora bien, basta contemplar un instante este esquema del Teatro de Doña María para que salte a la vista, como lo más característico de su forma interior, que el espacio acotado, el «dentro» que es un teatro, está, a su vez, dividido en dos espacios: la sala, donde va a estar el público, y el escenario, donde van a estar los actores. El espacio teatral es, pues, una dualidad, es un cuerpo orgánico compuesto de dos órganos que funcionan el uno en relación con el otro: la sala y la escena.

La sala está llena de asientos —las butacas y los palcos. Esto indica que el espacio «sala» está dispuesto para que unos seres humanos —los que integran el público— estén sentados y, por tanto, sin hacer nada más que ver. En cambio, la escena es un espacio vacío, elevado a un nivel más alto que la sala, a fin de que en ella se muevan otros seres humanos que no están quietos como el público, sino activos, tan activos que por eso se llaman actores. Pero lo curioso es que todo lo que los actores hacen en la escena lo hacen delante del público, y cuando el público se va ellos se van también —es decir, que todo lo que hacen lo hacen *para* que el público lo vea. Con lo cual tenemos un nuevo componente del Teatro. A la primera dualidad, que la simple forma espacial del edificio nos descubría —sala y escenario—, se agrega ahora otra dualidad que no es espacial, sino humana: en la sala está el público; en la escena, los actores.

La cosa empieza a complicarse un poco y sabrosamente cuando, como acabo de decir, advertimos que esos hombres y mujeres que se mueven y dicen en el escenario no son cualesquiera, sino esos hombres y mujeres que llamamos actores y actrices; esto es, que se caracterizan por una actividad especialmente intensa. Al paso que los hombres y mujeres de que el público se compone, en cuanto son público, se caracterizan por una especialísima pasividad. En efecto, en comparación con lo que hacemos el resto del día, cuando estamos en el teatro y nos convertimos en público no hacemos nada o poco más; dejamos que los actores nos *hagan* —por ejemplo, que nos *hagan* llorar, que nos *hagan* reír. A lo que parece el teatro consiste en una combinación de hiperactivos e hiperpasivos. Somos, como público, hiperpasivos porque lo único que hacemos es el mínimo hacer que cabe imaginar: *ver* y, por lo pronto, nada más. Ciertamente, en el teatro también oímos pero, según en seguida vamos a advertir, lo que oímos en el teatro lo oímos como dicho *por* lo que vemos. El ver es, pues, nuestro primario y mínimo hacer en el teatro. Con lo cual a las dos dualidades anteriores —la espacial de sala y escenario, la humana de público y actores— tenemos que añadir urna tercera: el público está en la sala *para ver* y los actores en la escena *para ser vistos*. Con esta tercera dualidad hemos llegado a algo puramente funcional: el ver y el ser visto. Ahora podemos dar una segunda definición del Teatro, una migaja más completa que la primera y decir: el Teatro es un edificio

que tiene una forma interior orgánica constituida por dos órganos —sala y escenario— dispuestos para servir a dos funciones opuestas pero conexas: el ver y el hacerse ver.

Siempre habrán oído ustedes decir, desde la escuela, que el Teatro es un género literario, uno de los tres grandes géneros literarios que la Preceptiva suele distinguir: Épica, Lírica y Drama o Dramaturgia, la obra teatral. Si reparan ustedes un poco, si se libertan un instante del hábito mental que esa fórmula tan repetida produce en nosotros y, atendiendo a la realidad que ante sí contemplan cuando piensan «Teatro», esa inveterada noción de Teatro como género literario, así, sin más, ¿no les deja a ustedes estupefactos? Porque lo literario se compone sólo de palabras —es prosa o verso y nada más. Pero el Teatro no es sólo prosa o verso. Prosa y verso hay fuera del Teatro —en el libro, en el discurso, en la conversación, en el recital de poesías—, y nada de eso es el Teatro. El Teatro no es una realidad que, como la pura palabra, llega a nosotros por la pura audición. En el Teatro no sólo oímos, sino que, *más aún* y *antes* que oír, *vemos*. Vemos a los actores moverse, gesticular, vemos sus disfraces, vemos las decoraciones que constituyen la escena. *Desde ese fondo de visiones*, emergiendo de él, nos llega la palabra como dicha con un determinado gesto, con un preciso disfraz y desde un lugar pintado que pretende ser un salón del siglo XVII o el Foro de Roma o un *beco da Mouraria*[79].

La palabra tiene en el Teatro una función constitutiva, pero muy determinada; quiero decir que es secundaria a la «representación» o espectáculo. Teatro es por esencia, presencia y potencia *visión* —espectáculo—, y en cuanto público, somos ante todo espectadores, y la palabra griega θέατρον, teatro, no significa sino eso: *miradouro*, mirador.

Tenemos, pues, razón cuando al reflexionar un instante sobre el inveterado dicho según el cual el Teatro es un género literario nos quedábamos estupefactos. La *stup*-efacción es el efecto que produce el *estup*-efaciente, y el *estup-efaciente* más grave y, por desgracia, más habitual es la *estup-idez*.

La Dramaturgia es sólo secundaria y parcialmente un género literario y, por tanto, aun eso que, en verdad, tiene de literatura no puede contemplarse aislado de lo que la obra teatral tiene de espectáculo. El Teatro —literatura— podemos leerlo en nuestra casa, por la noche, en zapatillas, junto al fuego[80]. Ahora bien, no vaya a resultar que, mirando bien su realidad, tíos aparezca, como lo más esencial del Teatro, ser preciso *salir* de casa e *ir a él*. Si el primer sentido *fuerte* y vulgar, fecundísimamente ingenuo de la palabra Teatro es significar un edificio, el segundo sentido, también fuerte y vulgar, sería éste: Teatro es un sitio a *donde se va*. Y nos preguntamos con frecuencia unos a otros: «¿Va esta noche *vossa excelencia al teatro*?» El Teatro es, en efecto, lo contrario de nuestra casa: es un sitio *a donde hay que ir*. Y este *ir a* que implica un *salir de* nuestra casa es, como vamos en seguida a averiguar, la raíz dinámica misma de esa magnífica realidad humana que llamamos Teatro.

El Teatro, por consiguiente, antes que un género literario es un género visionario

o espectacular. Pronto descubriremos en qué enérgico y superlativo sentido lo es. El Teatro no acontece dentro de nosotros, como pasa con otros géneros literarios —poema, novela, ensayo—, sino que pasa fuera de nosotros, tenemos que *salir de* nosotros y de nuestra casa e *ir a verlo*. También el Circo, también la corrida de toros son espectáculos, son cosas que hay que ir a ver. Sin embargo, vamos a aprender muy pronto en qué se diferencian esos dos otros espectáculos del espectáculo teatral. Ciertamente, el Circo y la *Tourada*, a fuer de espectáculo, pertenecen a la misma y divertida familia del Teatro. El Circo y los Toros, digamos, son primos del Teatro: el Circo sería su primo bizcó, la *Tourada* sería su primó atroz, su primo tuerto.

Pero ¿qué es lo que vemos en el escenario? Pues, por ejemplo, vemos la sala de un castillo —palacio medieval en el norte de Europa, que se abre largamente sobre un parque, precisamente el parque de Elsinor; vemos la ribera de un río que se desliza con marcha lenta y triste, árboles que sobre sus aguas se inclinan con vaga pesadumbre—, abedules, álamos y un sauce llorón que deja caer sus ramas. ¿No es cierto, señores, que el sauce es un árbol que parece estar cansado de ser árbol? Vemos una muchacha trémula que lleva flores y yerbas en los cabellos, en el traje, en las manos y avanza vacilante, pálida, la mirada fija en un punto de la gran lejanía, como mirando sobre el horizonte, donde no hay ninguna estrella; sin embargo, hay una estrella, la más linda estrella, la estrella ninguna. Es Ofelia —Ofelia demente, ¡cuitada!, que va a *bajar al río*. «Bajar al río» es el eufemismo con que el lenguaje chino dice que alguien muere. Esto es, señores, lo que vemos.

¡Pero no, no vemos eso! ¿Es que por un instante hemos padecido una ilusión óptica? Porque lo que en efecto vemos es sólo telas o cartones pintados; el río no es río, es pintura; los árboles no son árboles, son manchas de color. Ofelia no es Ofelia; es… *Marianinha* Rey Colafo[81].

¿En qué quedamos? ¿Vemos lo uno o lo otro? ¿Qué es lo que propia y verdaderamente hallamos ahí, en el escenario, ante nosotros? No hay duda: ahí ante nosotros hallamos las dos cosas: *Marianinha* y Ofelia. Pero no las hallamos —¡esto es lo curioso!—, no las hallamos como si fueran dos cosas, sino como siendo una sola. Se nos «presenta» *Marianinha*, que «re-presenta» Ofelia. Es decir, las cosas y las personas en el escenario se nos *presentan* bajo el aspecto o con la virtud de *representar* otras que no son ellas.

Esto es formidable, señores. Este hecho trivialísimo que acontece cotidianamente en todos los teatros del mundo es tal vez la más extraña, la más extraordinaria aventura que al hombre acontece. ¿No es extraño, no es extraordinario, no es literalmente mágico que el hombre y la mujer lisboetas puedan estar hoy, en 1946, sentados en sus palcos y butacas del Teatro Doña María y al mismo tiempo estén seis o siete siglos atrás, en la brumosa Dinamarca, junto al río del parque que rodea el palacio del rey y viendo caminar con su paso sin peso esta *fiammetta* lívida, que es Ofelia? ¡Si esto no es extraordinario y mágico, yo no sé qué otra cosa en el mundo está más cerca de serlo!

Precisemos un poco más: ahí está *Marianinha* cruzando con pie ciego la escena; mas lo sorprendente es que está sin estar —está para desaparecer ella en^ cada instante, como si se escamotease a sí misma y lograr que en el hueco de su primorosa corporeidad se aloje Ofelia. La realidad de una actriz, en cuanto que es actriz, consiste en negar su propia realidad y sustituirla por el personaje que representa. Esto es re-presentar: que la presencia del actor sirva no para presentarse a sí mismo, sino para presentar otro ser distinto de él. *Marianinha* desaparece como tal *Marianinha* porque queda cubierta, tapada por Ofelia. Y lo mismo las decoraciones quedan tapadas, cubiertas por un parque y un río. De suerte que lo que *no* es real, lo irreal —Ofelia, parque del palacio—, tiene la fuerza, la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real.

Si en una ocasión así reflexionan sobre lo que les acontece e intentan describirlo para responder a la anterior pregunta sobre qué es lo que hallamos en el escenario, tendrán que decirse así: hallamos primero y delante a Ofelia y un parque; detrás y como en segundo plano, a *Marianinha* y unas telas pintarrajeadas. Diríase que la realidad se ha retirado al fondo para dejar pasar al través de sí, como al trasluz de sí, lo irreal. En el escenario hallamos, pues, cosas —las decoraciones— y personas —los actores— que tienen el don de la transparencia. Al través de ellos, como al través del cristal, transparecen otras cosas.

Ahora podemos generalizar lo advertido y decir: hay en el mundo realidades que tienen la condición de presentarnos en lugar de sí mismas otras distintas de ellas. Realidades de esa condición son las que llamamos imágenes. Un cuadro, por ejemplo, es una «realidad imagen». No llega a un metro de largo y aún menos tiene de altura. Sin embargo, en él vemos un paisaje de varios kilómetros. ¿No es esto mágico? Aquel trozo de tierra con sus montañas y sus ríos y su ciudad está allí como embrujado —en sólo un metro hallamos varios kilómetros y en vez de una tela con manchas de color encontramos el Tajo y Lisboa y Monsanto. La cosa «cuadro» colgada en la pared de nuestra casa se está constantemente transformando en río Tajo, en Lisboa y en sus alturas. El cuadro es imagen porque es permanente metamorfosis —y metamorfosis es el Teatro, prodigiosa transfiguración.

Yo quisiera que ustedes consiguieran maravillarse, esto es, sorprenderse de este hecho tan trivial que nos pasa todos los días en el Teatro. Platón hace constar que el conocimiento nace de esa capacidad para sorprendernos, maravillarnos, extrañarnos de que las cosas sean como son, precisamente como son.

Lo que vemos ahí, en el palco escénico, son imágenes en el sentido estricto que acabo de definir: un mundo imaginario; y todo teatro, por humilde que sea, es siempre un monte Tabor donde se cumplen transfiguraciones.

El escenario del Teatro Doña María es siempre el mismo. No tiene muchos metros de longitud, de altura, de profundidad. Consiste en unas tablas, en unos muros cualesquiera, materia trivialísima. Sin embargo, recuerden ustedes todas las innumerables cosas que ese breve espacio y ese pobre material les ha sido. Ha sido

monasterio y choza de pastor, ha sido palacio, ha sido jardín, ha sido rúa de urbe antigua y de ciudad moderna, ha sido salón. Lo mismo acontece con el actor. Ese mismo y único actor ha sido para nosotros incontables seres humanos: ha sido rey y ha sido mendigo, ha sido Hamlet y ha sido Don Juan.

El escenario y el actor son la universal metáfora corporizada, y esto es el Teatro: la metáfora visible.

Pero ¿han reparado ustedes en qué es lo metafórico? Tomemos como ejemplo, para que resulte más claro, la metáfora más simple, más antigua y menos selecta, la que consiste en decir que la mejilla de una moza es como una rosa. Generalmente la palabra «ser» significa la realidad. Si digo que la nieve *es* blanca doy a entender que la realidad nieve posee realmente ese color real que llamamos blancura. Pero ¿qué significa *ser* cuando digo que la mejilla de una muchacha *es* un rosa?

Tal vez recuerden ustedes el delicioso cuento de Wells que se titula «El hombre que podía hacer milagros». De noche, en una taberna de Londres, dos hombres cualesquiera, influidos ya por los pesados vapores de la cerveza, discuten latosamente sobre si hay o no milagros. El uno cree en ellos, el otro no. Y en cierto instante el incrédulo exclama: «¡Eso es como si yo digo ahora que esta luz se apague y la luz se apagase!»; y he aquí que una vez pronunciadas estas palabras la luz, efectivamente, se apaga. Y desde aquel momento todo lo que aquel hombre dice o simplemente piensa, aun sin querer decirlo formalmente, acontece, se realiza. La serie de aventuras y conflictos que este poder, tan mágico como involuntario, le proporciona constituye la materia del cuento. Por fin un agente de Policía le persigue tan de cerca que el pobre piensa: «¡Por qué no se va al diablo este policía!» Y, en efecto, el policía se va al diablo.

Pues supongan ustedes que algo parecido aconteciese al humilde enamorado cuya imaginación no llega a más que a decir de la mejilla de la doncella amada que es una rosa —por tanto, que de pronto aquella mejilla se convirtiese realmente en una rosa. ¡Qué espanto! ¿No es cierto? El desventurado se angustiaría, él no había querido decir eso, era pura broma —el *ser* rosa la mejilla era sólo metafórico; no era un *ser* en el sentido de real, sino un *ser* en el sentido de irreal. Por eso, la expresión más usada en la metáfora emplea el *como* y dice: la mejilla *es como* una rosa. El *ser como* no es el ser real, sino un como-ser, un cuasi-ser; *es la irrealidad como tal*.

Perfectamente, pero entonces ¿qué es lo que pasa cuando pasa una metáfora? Pues pasa esto: hay la mejilla real y hay la rosa real. Al metaforizar o metamorfosear o transformar la mejilla en rosa es preciso que la mejilla deje de ser realmente mejilla y que la rosa deje de ser realmente rosa. Las dos realidades, al ser identificadas en la metáfora, chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente, se neutralizan, se desmaterializan. La metáfora viene a ser la bomba atómica mental. Los resultados de la aniquilación de esas dos realidades son precisamente esa nueva y maravillosa cosa que es la irrealidad. Haciendo chocar y anularse realidades obtenemos prodigiosas figuras que no existen en ningún mundo. Por ejemplo, para compensar la miseria de

la vieja metáfora que me ha servido de ejemplo recordaré esta otra bellísima de un reciente poeta catalán. Hablando de un ciprés dice que «el ciprés es como el espectro de una llama muerta[82]».

El *ser como* es la expresión de la irrealidad. Pero el lenguaje tardó mucho en llegar a encontrar esa fórmula. Max Müller hizo notar que en los poemas religiosos de la India, en los Vedas, que son, en parte, los textos literarios más antiguos de la Humanidad, la metáfora no se expresa aún diciendo que *una cosa es como otra*, sino precisamente por medio de la negación; lo cual demuestra la razón que tenía yo cuando he dicho ser preciso que dos realidades mutuamente se nieguen, se destruyan, para que nazca y se produzca la irrealidad. En efecto, Max Müller advierte que cuando el poeta védico quiere decir que un hombre es fuerte *como* un león dice: *fortis non leo*, es fuerte, pero *no* es un león; o bien para expresar que un carácter es duro como una roca, dirá: *durus non rupes*, es duro, pero *no* es una roca; es bueno como un padre, se dice: *bonus non pater*, es bueno, pero, bien entendido, *no* es un padre.

Pues bien señores, lo mismo pasa en el teatro, que es el «como si» y la metáfora corporizada —por tanto, una realidad ambivalente que consiste en dos realidades— la del actor y la del personaje del drama que mutuamente se niegan. Es preciso que el actor deje durante un rato de ser el hombre real que conocemos y es preciso también que Hamlet no sea efectivamente el hombre real que fue. Es menester que ni uno ni otro sean reales y que incesantemente se estén desrealizando, neutralizando para que quede sólo lo *irreal* como tal,--lo imaginario, la pura fantasmagoría.

Pero esta duplicidad —el ser, a la vez, realidad e irrealidades un elemento inestable y siempre andamos a riesgo de quedarnos con una sola de las dos cosas. Él mal actor nos hace sufrir porque no logra convencernos de que es Hamlet, sino que seguimos siempre viendo al sin ventura Pérez o Martínez que le acontece ser. Viceversa, la gente ingenua, popular no logra entrar en ese mundo «informal», metafórico e irreal. Todos recordamos cuando nuestra vieja e ingenua criada, de origen campesino, fue una vez al teatro y al contarnos sus impresiones averiguamos que había tomado los acontecimientos de la escena como si fuesen reales y que ella había querido prevenir al actor de que, si se quedaba allí, iban los enemigos a matarlos.

La fantasmagoría se solidifica, precipita en alucinaciones a poco inestable que sea el alma del espectador.

Lo mismo que para ver un objeto a cierta distancia los músculos oculares tienen que dar al glóbulo del ojo lo que se llama «acomodación», nuestra mente tiene también que saber acomodarse para que consigamos *ver* ese mundo imaginario del Teatro que es un mundo virtual —que es irrealidad y fantasmagoría. Hay quien por excesiva ineducación, como nuestra vieja criada, resulta incapaz de ello; pero hay también otras muchas causas que pueden producir una peculiar ceguera para lo fantasmagórico.

Recordemos un caso ilustre. Es hacia 1600; España y Portugal conviven reunidos

bajo el cetro de nuestro señor Felipe III. Esta reunión no significaba que Portugal estuviese bajo el dominio de España ni España bajo el dominio de Portugal, sino que ambos pueblos estuvieron en unión mística y simbólicamente juntos en la persona de Felipe III y en la varita mágica que era su cetro. La unión transitoria y fugacísima de España y Portugal tuvo no poco de metáfora, como no falta tampoco metáfora en el actual *bloco*.

Estamos en una aldea castellana, allá por tierra de la Mancha, y estamos en la amplia cocina de la venta. Allí se ha congregado casi todo el pueblo porque acaba de llegar el titerero maese Pedro, que va a dar una representación con su retablo de fantoches. En un tenebroso rincón de la vasta estancia se entrevé, inverosímil, la figura de Don Quijote, larguirucha, escuálida, desgarbada y en sus ojos una fiebre perpetua de heroísmo inoportuno.

Las figuras del retablo representan cómo el caballero francés don Gaiferos, primo de Roldán, vasallo de Carlomagno, liberta a su esposa Melisendra, prisionera de los moros en Zaragoza desde hace años. Ya ha logrado su evasión, ya la lleva sentada a horcajadas en las ancas de su buen caballo, ya galopan felices hacia la dulce Francia. Pero los moros lo advierten y en gran tropel salen en su persecución. ¡Ya le llegan, ya le llegan tan cerca que parece imposible se salven! Entonces Cervantes nos dice:

«Viendo y oyendo, pues, tanta morisma y tanto estruendo Don Quijote, parecióle ser bien dar ayuda a los que huían y levantándose en pie, en voz alta dijo: “No consentiré yo que en mis días y en mi presencia se les haga superchería a tan famoso caballero y a tan atrevido enamorado como don Gaiferos; deteneos, mal nacida canalla, no le sigáis ni persigáis; si no, conmigo sois en la batalla”; y diciendo y haciendo, desenvainó la espada y de un brinco se puso junto al retablo y con acelerada y nunca vista furia comenzó a llover cuchilladas sobre la titerera morisma, derribando a unos, descabezando a otros, estropeando a éste, destrozando a aquél, y entre otros muchos tiró un altibajo tal que, si maese Pedro no se abaja, se encoge y agazapa, le cercenara la cabeza con más facilidad que si fuera hecha de masa de mazapán».

Pasado el momento de frenesí maese Pedro hacer ver al buen Don Quijote el daño que su intempestiva heroicidad le ha causado y le muestra derribados por los suelos los pedazos y añicos que de sus muñecos quedan, víctimas de la alucinación de su espada. Y entonces Don Quijote dice con ese noble reposo y habitual solemnidad que han empleado siempre en su decir los hombres empujados por el Destino:

«Ahora acabo de creer lo que otras muchas veces he creído: que estos encantadores que me persiguen no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren. Real y verdaderamente os digo, señores que me oís, que a mí me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra: que Melisendra era Melisendra; don Gaiferos, don Gaiferos; Marsilio, Marsilio, y Carlomagno, Carlomagno; por eso se me alteró la cólera y por cumplir con mi profesión de caballero andante quise dar ayuda y favor, y

con este buen propósito hice lo que habéis visto; si me ha salido al revés no es culpa mía, sino de los malos que me persiguen; y con todo esto deste mi yerro, aunque no ha procedido de malicia, quiero yo mismo condenarme en costas; vea maese Pedro lo que quiere por las figuras deshechas, que yo me ofrezco a pagárselo luego en buena y corriente moneda castellana».

Aquí vemos, señores, funcionando la primera dualidad de que partimos —sala y palco escénico, separados por la boca del escenario, que es frontera de dos mundos— el de la sala donde nosotros conservamos, al fin y al cabo, la realidad que somos, y el mundo imaginario, fantasmagórico de la escena. Este ambiente imaginario, mágico del escenario donde se crea la *irrealidad* es una atmósfera más tenue que la de la sala. Hay diferente densidad y presión de realidad en uno y otro espacio y, como en la atmósfera efectiva que respiramos acontece, esa diferencia de presión produce una corriente de aire que va del lugar de mayor presión hacia el de menos. La boca del escenario aspira la realidad del público, la succiona hacia su irrealidad. A veces esta corriente de aire es un vendaval.

En la pobre cocina de la venta castellana sopló aquella noche el vendaval de la fantasmagoría y el mundo imaginario del retablo de maese Pedro con su poder de succión absorbió el alma ingrávida, inestable de Don Quijote, *la hizo pasar de la sala al escenario*. Esto quiere decir que Don Quijote ha dejado de ser espectador, público, y se ha transmutado él mismo en personaje de la obra teatral, con lo cual, es decir, al *tomarla como realidad*, ha destruido su fantasmagoría. Pues noten ustedes que, a su juicio, la realidad allí, en el escenario, era que los moros seguían, en efecto, al auténtico don Gaiferos y a la auténtica Melisendra, y han sido los encantadores quienes han convertido esos seres reales en ridículos muñecos. ¡Y allá va tras la mágica cola blanca del caballito de cartón donde galopa Melisendra —Melisendra es el ensueño—; allá va el alma incandescente de Don Quijote y tras su alma va su cuerpo, y con su cuerpo su brazo, y con su brazo el heroísmo absurdo, pero auténtico y tajante, de su espada[83]!.

Janet y otros psicopatólogos franceses poco perspicaces, como, salvas algunas excepciones —Bergson, por ejemplo— lo fueron los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XIX, y cuya influencia ha gravitado penosamente sobre el infortunio intelectual de nuestros dos países, decían de esta locura, que consistía en la pérdida del sentido de lo real. Lo cual me parece una perfecta tontería. Es bien claro que la verdad es lo inverso: esas menguas o anomalías mentales revelan una pérdida del sentido de lo irreal. Es como si la broma no se tomase en broma, sino en serio, y todos conocemos personas incapaces de esa agilidad mínima, las cuales no logran nunca percibir la broma como broma.

Ahora aparece la diferencia sustantiva entre circo y corrida de toros, de un lado, y teatro, del otro. El circo y la *tourada* no son fantasmagorías, sino realidades. En el circo sólo hay un elemento teatral, sólo hay un actor: que es a la vez un acróbata, el divino *clown*, el prodigioso payaso. Y es de interés recordar de soslayo, aunque yo no

quiero ni rozar la Historia del Teatro, que la payasada, en combinación con un rito religioso (por esas y por otras razones le he llamado «payaso divino»), ha sido en todos los pueblos el origen del Teatro. En cuanto a la corrida de toros, bien claro es que en ella hallamos el único espectáculo que es propiamente espectáculo, y, sin embargo, lo que en él se ve es realidad, propiamente realidad. Nada simboliza mejor este carácter de la tauromaquia como la anécdota tan conocida que aconteció hacia 1850 entre el más famoso torero del tiempo, Curro Cúchares, y el más famoso actor que ha habido en España, el romántico actor trágico Isidoro Máiquez. Estaba pasando Cúchares el peor rato tras un toro de difícil muerte, y el actor, desde la barrera, insultaba, denostaba duramente al torero. Hasta que en un cierto momento, hallándose Cúchares delante del toro y no lejos de la barrera donde le denostaba, el actor, le gritó: «*¡Zeñó Miquez* o *zeñó* Máiquez, que aquí no *ze* muere de *mentirijilla* como en *er* teatro!»

Vean ustedes de qué manera, usando como punto de partida una, simple inspección de la estructura espacial interna del Teatro Doña María, donde advertimos, desde luego, la existencia de dos espacios, de dos lóbulos o ámbitos en función el uno del otro —la sala y la escena—, hemos podido hacer manifiesto el esencial carácter de fantasmagoría, de creación de irrealidad que es el Teatro. A la dualidad de espacios correspondía, la dualidad de personas —actores y público—, y ésta, a su vez, adquiría su pleno sentido en la tercera dualidad funcional: los espectadores *ven* y los actores se *hacen ver*; éstos son hiperactivos y aquéllos hiperpasivos.

Ahora vemos claramente en qué consiste la hiperactividad del actor y la hiperpasividad del público.

Los actores pueden moverse y decir en las formas más varias —trágicas, cómicas, intermedias—, pero siempre con la condición imprescindible, permanente y esencial de que nada de lo que hacen y dicen sea «en serio» eso que hacen y dicen; por tanto, que su hacer y su decir es irreal y en consecuencia es ficción, es «broma», es farsa. Cuenta Kierkegaard que en un circo se produjo un incendio. Fue encargado el payaso de avisarlo al público, pero éste creyó que se trataba, de una payasada, más y pereció abrasado.

La actividad del actor queda, pues, muy determinada: es hacer farsas por eso el idioma le llama farsante. Más correlativamente, nuestra, pasividad de público consiste en recibir dentro de nosotros esa farsa como tal, o acaso más adecuadamente dicho en *salir nosotros* de nuestra vida real y habitual a ese mundo que es farsa. Por eso decía hace un rato que es esencial al Teatro hacernos *salir de casa* e *ir a él* —es decir, ir a lo irreal. No existe en la lengua vocablo para expresar esta peculiar realidad que somos cuando somos público, espectadores del Teatro. No importa; inventémosla y digamos: en el Teatro los actores son farsantes, y nosotros, el público, somos farseados, nos dejamos farsear.

Con esto ha venido a concentrarse, a condensarse la inmensa realidad humana, riquísima, multiforme, que es la historia entera del Teatro, en un solo punto, como si

éste fuera su víscera y raíz: la farsa. Antes de nombrarla hemos aprendido lo que significaba: es aquello que antes califiqué como tal vez la más extraña, la más extraordinaria aventura, la más auténticamente mágica que al hombre acontece. En efecto, en la farsa el hombre participa de un mundo irreal, fantasmagórico, lo ve, lo oye, vive en él, pero, bien entendido, como tal irrealidad, como tal fantasmagoría.

Ahora bien, es un hecho que la farsa existe desde que existe el hombre. A lo que propiamente llamamos teatro han precedido en largos y profundos milenios de la primitiva. Humanidad otras formas de la farsa que podemos considerar como el preteatro o la prehistoria del Teatro. No podemos entran ahora en describirlas[84]. Si he aludido a ellas es simplemente para poder sacar esta consecuencia: siendo la farsa uno de los hechos más permanentes de la Historia, quiere decirse que es la farsa una dimensión constitutiva, esencial de la vida humana, que es, ni más ni menos, un lado imprescindible de nuestra existencia. Por tanto, que la vida humana no es, no puede ser «exclusivamente» seriedad, que la vida humana es, tiene que ser, por veces, a ratos, «broma», farsa; que *por eso* el Teatro existe y que el hecho de haber Teatro no es pura casualidad y eventual accidente. La farsa, víscera del Teatro, resulta ser, vamos en seguida a descubrirlo, una de las vísceras de que vive nuestra vida, y en eso que es como dimensión radical de nuestra vida consiste la última realidad y sustancia del Teatro, su ser y su verdad.

El tiempo, que acaba siempre por ser campeón en todas las carreras a pie, me ha ganado en este *cross-country* y no me deja, desgraciadamente, desarrollar con el debido decoro esta parte de la Idea del Teatro, que es precisamente la decisiva.

¿No es enigmático, no es por lo mismo atrayente, apasionante este extrañísimo hecho de que la farsa resulte ser consustancial a la vida, humana, por tanto, que, además de sus otras necesidades ineludibles necesite el hombre ser farseado y para ello ser farsante? Porque, no haya duda, esta es la causa de que el Teatro exista.

Todo el resto de nuestra vida es lo más contrario a la farsa que se puede imaginar —es, constante, abrumadora «seriedad».

Somos vida, nuestra vida, cada cual la suya[85]. Pero eso que somos —la vida— no nos la hemos dado nosotros, sino que nos encontramos sumergidos ya en ella justamente cuando nos encontramos con nosotros mismos. Vivir es hallarse de pronto teniendo que ser, que existir en un orbe imprevisto que es el mundo, donde mundo significa siempre «este mundo de ahora». En «este mundo de ahora» podemos con cierta dosis de libertad ir y venir, pero no nos es dado elegir previamente el mundo en que vamos a vivir. Este nos es impuesto con su figura y componentes determinados e inexorables, y en vista de cómo él es tenemos que arreglárnoslas para ser, para existir, para, vivir. Por eso he llamado yo en mi primer libro (en 1914) a este mundo *la circunstancia*. Vida es tener que ser, queramos o no, en vista de unas circunstancias determinadas. Esta, vida, como dije, nos ha sido dada, puesto que no nos la hemos dado nosotros mismos sino que nos encontramos dentro de ella y con ella —así, de súbito, sin saber cómo ni por qué ni para qué. Nos ha sido dada, pero no nos ha sido

dada hecha, sino que tenemos que hacerla, hacérnosla nosotros, cada cual la suya. Instante tras instante nos hallamos obligados a hacer algo para, subsistir. La vida es algo que *no está ahí* sin más, como una cosa, sino que es siempre algo que hay que hacer, una tarea, un gerundio, un *faciendum*. Y todavía, si nos fuese dado ya resuelto qué es lo que tenemos que hacer en cada instante, la tarea que es vivir sería menos penosa. Pero no hay tal; en cada instante se abren ante nosotros diversas posibilidades de acción y no tenemos más remedio que elegir una, que decidir en este instante lo que vamos a hacer en el siguiente bajo nuestra exclusiva e intransferible responsabilidad. Al salir de aquí dentro de unos minutos, en la puerta de *O Século*, cada uno de ustedes, quiera o no, tendrá que decidir por sí y ante sí la dirección en que va, a, dar sobre la calle su primer paso. Mas como dice el vetustísimo libro indio, «dondequiera que el hombre pone su pie, pisa siempre cien senderos». Todo punto del espacio y todo instante de tiempo es para el hombre encrucijada, es no saber bien qué hacer. Por lo mismo, es tener que decidirse y, para ello, elegir. Mas porque la vida es perplejidad y es tener que elegir nuestro hacer, ello nos obliga a comprender, esto es, a habernos bien cargo de la circunstancia. De aquí nacen los saberes todos —la ciencia, la filosofía, la «experiencia de la vida», el saber vital que solemos llamar prudencia y *sagesse*. Estamos consignados a esta circunstancia, somos prisioneros de ella. La vida es prisión en la realidad circunstancial. Puede el hombre quitarse la vida, pero si vive —repito— no puede elegir el mundo en que vive. Este es siempre el de aquí y ahora. Para sostenernos en él tenemos que estar haciendo siempre algo. De aquí provienen los innumerables haceres del hombre. Porque la vida, señores, da mucho que hacer. Y así el hombre hace su comida, hace su oficio, hace casas, hace visitas de médico, hace negocios, hace ciencia, hace paciencia, es decir, espera, que es «hacer tiempo»; hace política, hace obras de caridad, hace… que hace y se hace… ilusiones. La vida es un omnímodo hacer. Y todo ello en lucha con las circunstancias y porque está prisionero en un mundo que no ha podido escoger. Este carácter que tiene cuanto nos rodea de sernos impuesto, queramos o no, es lo que llamamos «realidad». Estamos condenados a prisión perpetua en la realidad o mundo. Por eso es la vida tan seria, tan grave, es decir, tiene peso, nos apesadumbra la responsabilidad inalienable que de nuestro ser, de nuestro hacer constantemente tenemos.

Por eso cuando alguien preguntaba a Baudelaire dónde prefería vivir, con un gesto de *dandysmo* displicente, que era, según es sabido, su religión, respondió: «¡En cualquier parte, en cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!»

Con ello daba a entender Baudelaire lo imposible. El Destino tiene al hombre irremediablemente encadenado a la realidad y en lucha sin tregua con ella. Es imposible la evasión. El tener que haberse su vida y decidir en cada instante con su exclusiva responsabilidad lo que va a hacer es como si tuviese que sostenerla a pulso. Por eso la vida está llena de pesadumbre. A una criatura así, el Hombre, cuya condición es tarea, esfuerzo, seriedad, responsabilidad, fatiga y pesadumbre, le es

inexcusablemente necesario algún descanso. ¿Descanso de qué? ¡Ah, claro está! ¿De qué va a ser? De vivir o, lo que es igual, de «estar en la realidad», náufrago en ella.

Esto es lo que irónicamente quería decir Baudelaire: que el hombre necesita, de cuando en cuando evadirse del mundo de la realidad, que necesita escapar. Hemos dicho que esto es imposible en un sentido absoluto. Pero ¿no será, en algún sentido menos absoluto, posible? Mas para irse en vida de este mundo sería menester que hubiese otro[86]. Y si ese otro mundo es otra realidad, por muy otra que sea, será *realidad*, contorno impuesto, circunstancia premiosa. Para que haya otro mundo a que mereciera la pena irse sería preciso, ante todo, que ese otro mundo no fuese real, que fuese un mundo *irreal*. Entonces estar en él, *ser* en él equivaldría a convertirse uno mismo en irrealidad. Esto sí sería efectivamente suspender la vida, dejar un rato de vivir, descansar del peso de la existencia, sentirse aéreo, etéreo, ingrávido, invulnerable, irresponsable, in-existente.

Por eso, señores, la vida —el Hombre— se ha esforzado siempre en añadir a todos sus haceres impuestos por la realidad el más extraño y sorprendente hacer, un hacer, una ocupación que consiste precisamente en dejar de hacer todo lo demás que hacemos seriamente. Este hacer, esta ocupación que nos liberta de las demás es… jugar. Mientras jugamos no hacemos nada —se entiende, no hacemos nada *en serio*. El juego es la más pura invención del hombre; todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego —y no hay juego sin reglas— crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana. Dios hizo al mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez —el ajedrez y todos los demás juegos. El hombre hizo, hace… el *otro mundo*, el verdaderamente otro, el que no existe, el mundo que es broma, y farsa.

El juego, pues, es el arte o técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse de* su vida reíd a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica es *dis-traerse*. El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a o *verterse* en una ultravida. Esta vuelta o *versión* de nuestro ser hacia lo ultravital o irreal es la *diversión*. La distracción, la diversión es algo consustancial a la vida humana, no es un accidente, no es algo de que se pueda prescindir. Y no es frívolo, señores, el que se divierte, sino el que cree que no hay que divertirse. Lo que, en efecto, no tiene sentido es querer hacer de la vida toda puro divertimiento y distracción, porque entonces no tenemos de qué divertirnos, de qué distraernos. Noten ustedes que la idea de diversión supone dos términos: un *terminas a quo* y un *terminas ad quem* —aquello *de que* nos divertimos y aquello *con que* nos divertimos[87].

He aquí por qué la diversión es una de las grandes dimensiones de la cultura. Y no puede sorprendernos que el más grande creador y disciplinador de cultura que jamás ha existido, Platón ateniense, hacia el fin de sus días se entretenga haciendo juegos de palabras con el vocablo griego que significa cultura παιδεία (*paideia*) y el

que significa, juego, broma, farsa παιδιά (*paidia*) y nos diga, en irónica exageración, ni más ni menos, que la vida humana es juego y, literalmente, añada «que eso que tiene de juego es lo mejor que tiene[88]». No es de extrañar que los romanos viesen en el juego un dios a quien llamaron sin más «Juego», *Lasas*, a quien hicieron hijo de Baco y que consideraban —¡miren ustedes qué casualidad!— fundador de la raza lusitana.

El juego, arte o técnica de la diversión, al ser todo un lado de la humana cultura, ha creado innumerables formas de distraerse y esas formas están jerarquizadas de las menos a las más perfectas. La forma menos perfecta es el juego de naipes; el *bridge*, por ejemplo, donde durante horas y horas anulan su feminidad las mujeres de nuestro tiempo —sea dicho para deshonor de nosotros los vagones. La forma más perfecta de la evasión al otro mundo son las bellas artes, y si digo que son la forma más perfecta de juego evasivo no es por ningún convencional homenaje, no es porque yo sienta lo que hace muchos años llamé «beatería cultural» ni esté dispuesto a ponerme de rodillas delante de las bellas artes por muy artes que sean o por muy bellas que parezcan, sino porque consiguen, en efecto, libertarnos de *esta* vida más eficazmente que ninguna otra cosa. Mientras estamos leyendo una novela egregia pueden seguir funcionando los mecanismos de nuestro cuerpo, pero eso que hemos llamado «nuestra vida» queda literal y radicalmente suspendido. Nos sentimos dis-traídos de nuestro mundo y trasplantados al mundo imaginario de la novela.

Pues bien, lo que constituye la cima de esos métodos de evasión que son las bellas artes, aquello que más completamente ha permitido al Hombre escapar de su penoso destino, ha sido el Teatro en sus épocas de «ser en forma» —cuando por coincidir con su sensibilidad actor, escena y poeta conseguía ser plenamente arrebatado por la gran fantasmagoría del escenario. En nuestro tiempo esto no acontece; ni la escena, ni el actor, ni el autor se hallan a la altura de nuestros nervios, y la mágica metamorfosis, la prodigiosa transfiguración no suelen producirse[89]. Nuestro Teatro actual no está a la *page* de nuestra sensibilidad y es la ruina del Teatro. Pero en esas épocas a que al principio me referí, generaciones y generaciones de hombres han logrado durante muchas horas de su vida, merced al divino *escapismo* que es la farsa, la suprema aspiración del ser humano: han logrado ser felices.

He aquí, señores, cómo este sencillo esquema que representa el espacio interior del Teatro Doña María nos ha llevado de la mano para descubrir en atroz abreviatura, pero con pleno radicalismo, la Idea del Teatro; nos ha permitido definir esa extrañísima realidad que hay en el Universo y que es la farsa, o sea, la realización de la irrealidad; nos ha puesto en la pista para averiguar por qué el hombre necesita ser farseado y, por ello, necesita ser farsante. El hombre actor se transfigura en Hamlet, el hombre espectador se metamorfosea en convivente con Hamlet, asiste a la vida de éste —él también, pues, el público, es un farsante, *sale* de su ser habitual a un ser excepcional e imaginario y participa en un mundo que no existe, en un Ultramundo, y

en ese sentido *no sólo la escena*, sino también la sala y el Teatro entero resultan ser fantasmagoría, Ultravida.

Señores: a fines del siglo pasado había en la Universidad de Madrid un pobre profesor de Química de quien los estudiantes solían hacer burla. En la altura de la mesa, de su cátedra preparaba experimentos y con ingenua solemnidad anunciaba, por ejemplo, que al verter él sobre un líquido cierto reactivo se iba a producir un precipitado azul. Ello acontecía y entonces los alumnos, con la crueldad inseparable de la adolescencia, prorrumpían en estruendosos aplausos, como si el profesor fuese un torero que acaba de matar al toro. Pero el profesor, humildemente, inclinándose ante los aplausos, dijo a los estudiantes: «A mí, no; a mí, no; ¡al reactivo, al reactivo!»

Parejamente, si la benevolencia habitual de los señores les invita ahora a aplaudir, yo les ruego que aplaudan ¡al esquema, al esquema!, que es quien propiamente ha proyectado sobre ustedes esta demasiado larga conferencia.

ANEJO I

MÁSCARAS

INTENTEMOS tomar contacto con esa prehistoria del Teatro. Ella nos pondrá de manifiesto en qué extremada medida está radicada en el hombre la necesidad de su maravillosa fantasmagoría. Pero ese contacto tenemos que buscarlo partiendo del origen mismo del Teatro. Situados en esa línea podremos mirar primero hacia atrás, hacia el preteatro, y de rebote sobre ese pasado profundísimo, nuestra mirada se largará al futuro, dirigirá una instantánea ojeada sobre el porvenir del Teatro. (En el anejo IV.)[90].

Resulta que, como acontece con tantas otras cosas, el más antiguo Teatro, propiamente tal, es el teatro griego.

Este teatro griego y, nótese bien, todos los teatros que la historia nos da a conocer se originaron en una ceremonia o rito religiosos. Pero la religión griega, pareja en esto a todas las demás religiones antiguas y más o menos primitivas, tiene un carácter radicalmente distinto, más aún, opuesto a la línea de inspiración frente a lo divino que parte de Zoroastro, atraviesa el mosaísmo y culmina en el islamismo y el cristianismo[91]. La religión griega es, en un sentido *formal*, religión «popular». Lo es, primero, porque se origina en la impersonalidad colectiva de los diferentes «pueblos» o «naciones» helénicos; segundo, porque su contenido tiene un carácter difuso, atmosférico, diríamos respiratorio. Ni es como las otras religiones mazdeo-mosaico-cristianas, una forma de vida aristada y definida, aparte del resto de la vida, ni tolera las precisiones y rigorosas cristalizaciones de una dogmática teológica establecida por grupos particulares de sacerdotes. No es, pues, teología, sino mera y espontánea religión que los hombres ejercitan como contraen y dilatan su caja pectoral en la operación de respirar. Penetra toda su vida, que no tiene que dejar de ser eso que es cuando no es *especialmente* «vida religiosa», para serlo no obstante; tercero, porque es declarada y constitutivamente religión de un «pueblo» como tal pueblo y, por tanto, función del Estado. Los dioses son primariamente dioses del Estado y de la colectividad y sólo al través de éstos son dioses para el individuo. De aquí que en Grecia un movimiento místico sólo adquiere carácter propiamente religioso cuando el Estado lo convierte en institución. Así aconteció con el misticismo dionisíaco, con el orfismo y demás «misterios»; cuarto: al consistir la religión sustancialmente en «culto público» le era connatural ser «fiesta», «festival». Este rasgo no le es peculiar; es común a todas las religiones antiguas y más o menos primitivas. En ellas el acto religioso fundamental no es la plegaria individual, privada e íntima —la «oración»—, sino la gran ceremonia colectiva de tono festival en que participan todos los miembros de la colectividad, irnos como ejecutantes del rito —

danza, canto y procesión—, los demás como asistentes y «espectadores». A ese acto de comunicar el hombre con dios *mediante* la asistencia a un ceremonial colectivo religioso llamaron los griegos *theoría* —contemplación. La *theoría* es, pues, el parangón griego de la oración cristiana.

La religión griega, por tanto, es religión *del* «pueblo», *para* el pueblo y *por* el pueblo. De aquí que consista en *culto* y en *evito público* más sustantivamente que las religiones de la otra línea.

Nace el teatro griego de las danzas y cantos corales que se ejecutan en el culto a Dionysos, el dios de la, naturaleza elemental o si se quiere de lo elemental en la naturaleza, y especialmente del vino. «Conforme pasó el tiempo y fue asumiendo una forma regular dramática, el campo de sus temas fue extendiéndose allende los límites de la mitología báquica o dionisíaca. Con ello su sentido religioso fue menguando gradualmente y poco a poco fue siendo compuesto desde un punto de vista cada vez más puramente humano. Mas a pesar de todas estas mudanzas, su externa conexión con el culto de Baco-Dionysos se conservó intacta durante toda su historia. Desde el comienzo hasta su desaparición, las representaciones dramáticas permanecieron adscritas a las grandes fiestas dionisíacas… No fueron, pues, nunca Tina diversión ordinaria de la vida cotidiana. Durante la mayor parte del año tenían los atenienses que contentarse con otras formas de entretenimiento. Únicamente cuando volvían las fiestas anuales de Dionysos podían satisfacer su pasión por la escena. En ocasión tal, su vehemencia y entusiasmo crecían proporcionalmente. La ciudad entera se tomaba vacaciones y se entregaba al placer y al culto del dios-vino. Se abandonaban los negocios, se cerraban los tribunales, la prisión por deudas estaba prohibida durante los festivales, hasta se libertaban de las cárceles los presos, a fin de permitirles participar en la común festividad… Varios días arreo se dedicaban al drama. Tragedias y comedías seguíanse una tras otra sin interrupción de la mañana a la noche. En medio de estos deleites el aspecto religioso de la ejecución, como ceremonia en honor de Dionysos, establecida en obediencia a la orden directa del oráculo, no se olvidaba nunca. Los asistentes llegaban con guirnaldas en torno a la cabeza, como a una asamblea religiosa. La estatua de Dionysos era llevada al teatro y colocada frente al escenario de suerte que el dios pudiese gozar del espectáculo juntamente con sus devotos. Las localidades principales del teatro eran ocupadas casi siempre por sacerdotes y el asiento central entre todos estaba reservado al sacerdote de Dionysos. La ejecución de las piezas era precedida del sacrificio de una víctima al dios del festival. Los poetas que escribían las obras, los *congas* que las pagaban y los actores y cantores que las ejecutaban eran considerados como ministros de la religión y sus personas sagradas e inviolables. El teatro mismo poseía la santidad aneja a un templo divino. Toda forma de ultraje allí cometido era tratada no meramente como un delito contra las leyes ordinarias, sino como un acto sacrílego que era condenado con la correspondiente severidad. El proceso jurídico ordinario no parecía suficiente y estos delincuentes eran sometidos a un procedimiento excepcional ante una reunión

muy especial de la Asamblea. Se refiere que en una ocasión cierto Ctesicles fue condenado a muerte no más que por haber pegado a un enemigo personal durante la procesión. El simple hecho de arrojar a un hombre del asiento que por error había tomado era materia de sacrilegio punible con la muerte[92]».

Percatémonos bien de la extrañísima mixtura de elementos dispares que este enorme hecho nos presenta juntos, como desafiándonos a que intentemos descubrir su secreta raíz, el principio que los liga y hace de su antagónica pluralidad una unidad orgánica. Porque ahí hallamos un estado de profunda y práctica exaltación religiosa destacando, como de un fondo de que emana, sobre un festival colectivo y muchedumbroso, consistente en jolgorio y orgía, e inseparablemente unidos a esos *dos lados* del gigantesco hecho estos otros dos: una diversión pública y una de las creaciones del más puro y elevado arte, de más trascendente poseía que ha logrado la. Humanidad. Los que desde hace cuarenta años analizamos tenazmente la realidad radical que es la vida humana estamos acostumbrados a ver que toda concreción de ella, todo hecho vital o viviente *tiene lados diversos*[93]. Ello nos impone un modo de pensar con peculiar giro dialéctico, que nos obliga siempre a decir «por un lado…», por otro «lado…».

La, actitud religiosa que hace al hombre presente nada menos que lo divino, la, orgía que parecería, al pronto todo lo más contrario a ella, la diversión de ordinario considerada como lo esencialmente frívolo, y las bellas artes —poesía, música, danza y pantomima—, que valen como meras gracias de equívoca, sustancia dentro de la vida humana, esas cuatro cosas diversísimas tienen que transformársenos en una y misma cosa si queremos de verdad entender el hecho imitarlo en que las vemos surgir. Ante una situación así el pensador —no hallamos otro nombre menos indecoroso para, designar su oficio y operación— aparece como un prestidigitador e ilusionista que se remanga las mangas y dice al público: «Señores, ¿ven ustedes esas cuatro cosas distintas y aun opuestas, culto, orgía, diversión y arte? ¡Pues yo voy, en unos pases de mimo, a convertirlas en una sola y misma!» Y el caso es que no tiene otro remedio sino intentar hacer eso, porque en ello consiste su artesanía.

Parece, pues, ineludible y constitutivo de la condición humana duplicar el mundo y a *éste* oponer *otro* que goza de atributos contrarios. Mas por lo pronto no halla en sí más que la simple postulación de ese *trasmundo*. Ahora se trata de descubrirlo, de tomar contacto con él, de *verlo*. ¿Cómo? ¿Por qué procedimientos, medios, métodos, técnicas?

El carácter general con que *este* mundo se presenta al hombre es la habitualidad. El mundo en que vivimos desde luego y sumergidos en el cual nos encontramos es el «mundo habitual», lo «ordinario». Paralelamente el *otro* mundo queda, por simple repercusión, caracterizado por ser lo excepcional, lo «extraordinario». Y todo lo que se ofrece con esta fisonomía adquiere *ipso facto* el rango de Ultramundo y es divino.

De aquí que desde los tiempos más primitivos haya considerado el hombre que los sueños y los estados visionarios eran, por su relativa excepcionalidad y su sesgo

extraordinario, lo que le revelaban ese mundo que es *otro* y porque es otro es superior.

El hombre no ha sido nunca muy inteligente, no lo es todavía. Hace milenios lo era todavía menos. No sabía pensar. En cambio, supo siempre soñar cuando dormía. Los sueños han sido la «ciencia» primigenia del ser humano y su inicial pedagogía. Nosotros, por supuesto, no poseemos aún ninguna idea clara sobre lo que es el sueño y esto nos invita a no menospreciar la Humanidad primeriza porque juzgase que al soñar se le hacía presente la realidad de un modo superior, exactamente lo mismo que las percepciones normales de la vigilia le presentaban la realidad del «mundo habitual». En el sueño vemos, tocamos y oímos. Es como si todas nuestras facultades de percibir se duplicasen formando dos equipos, uno que funciona en la vigilia y otro que opera en el sueño. Y como nosotros hacemos «teorías del conocimiento» los primitivos hicieron y siguen haciendo «teorías de los sueños». Por ejemplo: como al soñar ve el primitivo —cuya vida es menos rica de componentes y le existen más sus familiares— a sus muertos, éstos adquieren por lo mismo mi carácter divino. No es de extrañar que, viceversa, los Bakongo piensen que los muertos son quienes «nos dan los sueños[94]». Si brincamos hasta la indiada norteamericana hallaremos que, según los «pawnee», los sueños nos son traídos del mundo de los dioses en lo alto por ciertos pájaros. Los traen en el pico, los depositan donde dormimos y se vuelven sin flete a las regiones etéreas[95].

Los sueños no son, pues, escamoteados por el hombre primitivo, quiero decir, no se les convierte en meros estados subjetivos. Los sueños son cosas, realidad, mundo, son algo que «está ahí». Lo propio piensan los niños.

He aquí un diálogo que transcribe el mejor psicólogo de la infancia que hoy existe, el suizo Juan Piaget:

»Fav (8; o) forma parte de una clase escolar cuyo maestro tiene la excelente costumbre de dar a cada niño un “cuaderno de observaciones” en el cual el niño anota diariamente, con o sin dibujos explicativos, un acontecimiento observado personalmente fuera de la escuela. Una mañana Fav ha anotado espontáneamente, como siempre: “He soñado que el diablo quería hacerme cocer”. Ahora bien, Fav ha unido a esta observación un dibujo cuya copia adjuntamos: se ve, a la izquierda, a Fav en su cama; en el centro, al diablo, y a la derecha a Fav en pie, en camisa de noche, ante el diablo que va a hacerle cocer. Nos han hecho observar galantemente este dibujo y hemos ido a ver a Fav. Su dibujo ilustra, en efecto, y hasta con cierta potencia, el realismo infantil: el sueño está junto a la cama, ante el durmiente que lo contempla. Además Fav está en camisa de noche, en su sueño, como si el diablo le hubiera sacado de la cama.

Pero lo que Fav no comprende es la interioridad del sueño. «—Mientras soñamos, ¿dónde está el sueño? —*Ante nuestros ojos*. —¿Dónde? —*Cuando estamos en nuestra cama, ante los ojos*. —¿Dónde, muy cerca? —*No, en la habitación*». Enseñamos a Fav su imagen en II. «—¿Qué es esto? —*Soy yo*. —¿Cuál es la más

exacta; ésta (I) o ésta? (II). —*En el sueño* (señala II.) —¿Esto es alguna cosa? —*Sí. Soy yo. Eran sobre todo mis ojos los que habían permanecido allá dentro* (señala I) *para ver* (I). —¿Cómo estaban allá tus ojos? —*Estaba todo entero, sobre todo mis ojos*. —¿Y el resto? —*Estaba dentro también* (en la cama). —¿Cómo es eso? —*Estaba dos veces. Estaba en mi cama y miraba todo el tiempo*. —¿Con los ojos abiertos o cerrados? —*Cerrados, ya que era durmiendo*». Un instante después Fav parece haber comprendido la interioridad del sueño. «—Cuando soñamos, ¿el sueño está en nosotros o estamos nosotros en el sueño? —*El sueño está en nosotros, porque somos nosotros los que vemos el sueño*. —¿Está en la cabeza o fuera de ella? —*En la cabera*. —Tú me has dicho hace un momento que estaba fuera de ella; ¿qué quiere decir esto? —*No se veía el sueño sobre los ojos*. —¿Dónde está el sueño? —*Ante nuestros ojos*. —¿Hay alguna cosa “de veras” delante de los ojos? —*Sí*. —¿Qué cosa? —*El sueño*». Fav sabe, pues, que hay algo de interior en el sueño; sabe que la apariencia de exterioridad del sueño es debida a una ilusión («no se veía el sueño sobre los ojos»), y, sin embargo, admite que para que haya ilusión es necesario que haya «de veras» alguna cosa ante nosotros. «—¿Tú estabas allí (II) “de veras”? —*Sí, estaba dos veces de veras* (I y II). —Si yo hubiera estado allí ¿te habría visto? (II). —*No*. —¿Qué quiere decir esto: “yo estaba dos veces de veras”? —*Porque cuando estaba en mi cama estaba de veras, y luego, cuando estaba en mi sueño, cuando estaba con el diablo, estaba también de veras*[96]».

Es un error diagnosticar —como hace el propio Piaget— esta operación del niño como una contradicción. En ella el niño va haciendo constar, con una precisión digna de un fenomenólogo, los varios caracteres del sueño. El sueño, en efecto, tiene el carácter de una escena real. Se la presencia desde fuera de ella, como los acontecimientos corporales de la vida, despierta. El sueño tiene, pues, el carácter de algo exterior al sujeto. Pero al mismo tiempo tiene el carácter de estar más adscrito al sujeto individual que las escenas en la vigilia. Por tanto, es algo subjetivo e interior. Ambas notas son verdad. Por tanto, es verdad que el niño está en la cama y es verdad que está dentro del sueño, el cual acontece en la habitación. ¿Es esto contradecirse? Tan no lo es que el análisis científico de lo que es un sueño tiene que comenzar haciendo esas dos afirmaciones. Precisamente porque ambas son verdad, el sueño es un problema. Es la «cosa» sueño quien es contradictoria y por eso nos es cuestión.

Lo que pasa es que el niño no continúa el desarrollo dialéctico iniciado hasta llegar a un resultado estable. Se detiene. Se detiene, primero, por falta de interés; segundo, porque la mole de pensamientos que es necesario ejecutar y recorrer para llegar a ese resultado estable es tal, que la Humanidad, en su inmensa labor colectiva, ha tardado milenios en llegar a una aproximada solución. Pero el proceso dialéctico no ha concluido aún hoy. El sueño sigue siendo cuestión, es decir, seguimos contradiciéndonos al hablar de él. Sólo en este sentido cabe decir que el niño se contradice —a saber, lo mismo que nosotros.

En otro lugar[97] hay un niño de siete años que ha averiguado ya, o ha aprendido

de los mayores, que los sueños son irreales, que «no son de veras». Pasq. (7; 6). «—¿Dónde está el sueño mientras se sueña, en la habitación o en ti? —*En mí*. —¿Lo has hecho tú o ha venido de fuera? —*Lo he hecho*. —¿Con qué cosa se sueña? —*Con los ojos*. —Cuando sueñas, ¿dónde está el sueño? —*En los ojos*. —¿Está en el ojo o detrás del ojo? —*En el ojo*».

Aún no sabe, sin embargo, que los sueños son fantasías. Es, pues, para él algo no-subjetivo, y en ese sentido objetivo pero irreal. Por eso dirá que no es pensamiento, sino cosa, y con admirable lógica lo reúne a «los cuentos». Es una admirable ontología —el sueño tiene un modo de ser afín con el de los cuentos.

Pero lo dramático es la intervención de los adultos. Estos lo hacen con palabras que o son distintas, inhabituales para el niño ya que él tiene que buscarles, crearles una significación, o tienen significaciones más o menos incoincidentes con las del niño. Hasta aquí éste se ha hecho por sí solo su mundo a base de sus evidencias: es un mundo auténtico en que cada componente es lo que es. Pero las intervenciones adultas lo descoyuntan y desprestigian. El niño sigue creyendo sus creencias porque no puede menos: proceden de evidencias. Pero se ve obligado, a la vez, a dudar de sí y de rechazo duda de lo que cree sin poder dejar de creer[98]. De este modo tiene que disociarse en una doble faena: de un lado, sigue organizando su mundo a base de evidencias, pero, de otro, tiene que irlo adaptando a lo que le dicen y que no es para él evidente. Esto quita sil mundo resultante autenticidad, lo hace híbrido, compuesto de lo visto y de lo oído (inauténtico, in-evidente, *coecus*).

No se ha estudiado esta socialización del niño que es, a la vez, una deformación de su individualidad.

Ejemplo de inautenticidad: «Tann (8; o). “—¿De dónde vienen los sueños? —*Cuando cerramos los ojos; en lugar de que esto produzca noche, vemos cosas*. —¿Dónde están estas cosas? —*En ninguna parte. No existen, están en los ojos*. —Los sueños ¿vienen de dentro o de fuera? —*De fuera. Cuando vamos y venimos, y vemos alguna cosa, ésta se señala sobre nuestra frente, sobre pequeños glóbulos de sangre*. —¿Qué pasa cuando dormimos? —*Vemos las cosas*. —¿Este sueño está en la cabeza o fuera? —*Viene de fuera y cuando soñamos en ellos viene de la cabera*. —¿Dónde están las imágenes cuando soñamos? —*Desde dentro del cerebro vienen dentro de los ojos*. —¿Hay alguna cosa delante de los ojos? —*No*[99]”»..

Estos glóbulos rojos y su función de recibir el «engrama» de las cosas es ya in-evidente, como lo es en la ciencia la impresión recibida en los centros cerebrales. Es ya hipótesis y, además, sin claridad para el niño… ni para nosotros.

Pero en el sueño el hombre está dormido. Sería preferible tener sueños despierto. Esto se logra con estupefacientes[100]. El sueño despierto es la embriaguez.

Importaría mucho su estudio fenomenológico, porque acaso es el *estado mental* decisivo para el «descubrimiento del trasmundo».

El beodo siente que se ha arrancado a lo que le era la vida —pesadumbre. Vive ahora una vida exenta de negatividad, llena de luz, en que todo sonríe, ni siquiera

siente la resistencia de la materia (por pérdida del tacto periférico). Por eso da tumbos, no siente la dureza y solidez de la tierra. No percibe limitación alguna a la vida. Todo es como debe ser. Es la felicidad, la beatitud. De la vida anterior conserva sólo la impresión como de algo de lo cual ha sido arrancado, liberado, arrebatado o asumpto. Esta sensación de «asunción» es la característica del éxtasis, del «estar fuera de sí».

Tiene, pues, la clara percepción de haber *transitado a otro mundo*, con la peculiaridad de que el tránsito es instantáneo, sin intermisión y, en este sentido, sin camino. Es un salto, un brinco —no un pasar con continuidad de un mundo al otro—; de aquí la impresión de arrebato y de aquí también que esa realidad a que llega se le ofrezca sin comunicación con la que deja y sea formalmente *otro* mundo.

Sin embargo, la embriaguez por sí no incluye momento alguno que lleva a o tenga que ver con lo religioso y que haga de ese «otro mundo» un mundo divinal.

Habría que postular, pues, una embriaguez, en algún sentido; religiosamente predirigida —de suerte que todo el fenómeno, con cada uno de sus momentos, quede teñido de color o cariz religioso.

El hombre necesita periódicamente la evasión de la cotidianeidad en que se siente esclavo, prisionero de obligaciones, reglas de conducta, trabajos forzados, necesidades. Lo contrario de esto es la orgía. La simple idea de que la tribu o varias tribus próximas van a reunirse un día, no para trabajar, sino precisamente para vivir unas-horas de otra vida que no es trabajo —en suma, la fiesta—, comienza ya a alcoholizarle. Luego la presencia de los otros, compaginados en multitud, produce el conocido contagio y despersonalización —si a esto se añade la danza, la bebida y la representación de ritos religiosos (la danza lo era ya de suyo) que hace rebrotar del fondo de las almas todas las emociones profundas, extraordinarias, trascendentales del patetismo místico—, da un resultado de ilimitada exaltación y hace de esas horas o días una forma de vida que es como ultravida, como participación en otra existencia superior y sublime. Esto es la fiesta. Eso es la *theoría* a que antes me he referido.

Un perfeccionamiento de estos métodos y técnicas que descubren al hombre el trasmundo son las ceremonias y ritos en que las religiones antiguas consisten. Porque, a diferencia de islamismo y cristianismo, esas religiones no son *fe*, sino que son sustancialmente *culto*. No se trata en ellas de recogerse dentro de sí y allí en la soledad de sí mismo, en la «soledad sonora» del alma (San Juan de la Cruz) encontrar a Dios que mana en nosotros como un hontanar desapercibido, sino que se trata, inversamente, de «ponerse fuera de sí», de dejarse absorber por una extrarrealidad, por *otro* mundo mejor que de súbito, en el estado excepcional y visionario, se hace presente, logra su epifanía.

El caso de la religión dionisíaca es excepcionalmente ejemplar por su claridad. En ella el dios —Dionysos— es, a la vez, el método para llegar a él. Como hay una *Imitación de Cristo* hubo una *imitación de Dionysos*, a la que se llamó literalmente «imitación» —όμοίωσις πρδς τον θεον— y que consiste en «perder la cabeza»,

frenetizarse, enloquecer: μαίνεσθαι-βακχεύειν[101].

Conviene advertir que en la época clásica la religión griega consistía en tres camadas de dioses, muy diferentes entre sí como fauna divinal, que el hombre griego llevaba en su alma superpuestas como estratos geológicos.

Hay, por lo pronto, los dioses y cultos de los pueblos vencidos por los helenos cuando del Nordeste, separándose del común tronco indoeuropeo, bajaron a Grecia y sus islas. Esta religión, la más antigua, grosera, ruda, era la religión que se había extendido por toda el área de la cultura egea. Sus divinidades, predominantemente femeninas, son de simbolismo *ctchonico*. Son dioses subterráneos, del «abajo» o infierno. Dioses sombríos que originariamente debieron ser los parientes mismos muertos. Al ser vencidas esas naciones por los griegos quedaron allí como plebe, como lo que Toynbee llama «proletariado interior de una civilización». Y es curioso advertir que, en este caso como *siempre* en la Historia, esa religión proletaria es la que, con unos y otros añadidos, acaba por rebrotar e imponerse sobre la religión de los grupos aristocráticos que fueron sus vencedores.

Esta es la otra camada, el otro Pantheion, que culmina con refinamientos francamente amanerados en los poemas homéricos[102]. Sus divinidades son todo lo contrario que las subterráneas, infernales y necrófilas. Son dioses celestes, siderales y fulgurales, el sol y el rayo. Desprecian a los muertos. En Homero los muertos son casi casi unas figuras cómicas. El maravilloso poeta ciego acompaña con entusiasmo al hombre mientras vive, pero apenas muere le da un puntapié en el trasero y no se vuelve a ocupar de él[103].

Dionysos representa una camada intermedia que participa de ambas, que se concentra prácticamente en un solo dios y que, por todos conceptos, representa el máximum de altitud religiosa de que fueron capaces los griegos. Es hijo de Zeus —de lo más alto— y de Semele, diosa de lo profundo, diosa telúrica, del país de los fenecidos.

Dionysos es un dios universal —dios de la Vida, de todo renacer primaveral en planta, animal y hombre, pero también dios de los muertos. Dios amable, delicioso, placentero y festival; dios terrible, destructor, que queda él mismo descuartizado en feroz mascalismo. Dios bueno y dios malo. En rigor todo dios antiguo tiene en germen ambas caras. Es, en efecto, condición del dios ser favorable al hombre y ser con él feroz —ser proverso y ser adverso. Dionysos es ambas cosas en superlativo: es delicia y es espanto. Es el dios que regala al hombre con visiones en que éste prevé su futuro[104]. Es el dios del frenesí y de la demencia: el dios *maníaco*, el dios borracho.

Dionysos es, sin duda, el dios *más dios* que tuvieron los griegos. A su lado los olímpicos parecen «aficionados» a ser dioses. Zeus (Júpiter), Hera (Juno), Ares (Marte), Poseidón (Neptuno) diríase que están «haciendo de dioses[105]». En Dionysos se manifiesta más claramente que en ninguno lo que para los griegos — y no sólo para los griegos— es el atributo más característico de los dioses: que son azorantes, que no se sabe cómo van a comportarse, que no se sabe bien qué hacer con

ellos. Por eso Hesíodo les llama «θεών γένος αἴδοῖον», la casta azorante de los dioses[106].

Dionysos y la religión dionisíaca representan libertarse el hombre de la vida como preocupación que es su forma primaria y sustantiva. Lo dionisíaco es la vida como descuido, sin cuidados, el abandono al puro existir y la fe en que *algo más allá de la personalidad* —la personalidad es consciencia, deliberación, cautelosa y suspicaz previsión, regimentada conducta, *rascón*— y más poderoso, constante y fecundo que ésta lleva al hombre generosamente en sus brazos, enriquece su existencia, y le salva, Ese algo, ultra —sobre e infra— humano son los poderes cósmicos elementales, los más ciertamente divinos. Los dioses del Olimpo son demasiado *personas*, demasiado reflexivos, preocupados, correctos; en suma, demasiado humanos para ser radicalmente divinos. Por eso la religión dionisíaca invadió la Grecia con increíble rapidez; se vio en ella la posibilidad de contacto con una realidad más auténticamente trascendente, más genuinamente divina. De puro superior a todo lo humano, de puro omnipotente que es, ante ella el hombre no es *por sí* nada. La radical nulificación del hombre es el síntoma de toda grande y profunda —esto es— genuina religión. Ante esos poderes supremos no hay nada que hacer si no es abandonarse a ellos. Pero como en el hombre inexorablemente toma todo el carácter de hacer —hasta el no hacer nada es el hacer suspensivo de todo hacer— y, como digo en la conferencia, hasta la paciencia que retiene toda acción es un esperar y éste es un «hacer tiempo», *abandonarse* supone toda una serie de actividades e incluso reclama una técnica y un método. No es cosa tan fácil que el hombre, constituido en un permanente, fatigoso, angustioso «estar sobre sí» —como el buitre está sobre su presa—, se suelte, pierda esa regimentación de sí mismo, esa actividad policíaca que le hace vigilar su propia conducta. Para abandonarse hay que dejar de «estar sobre sí», y esto significa que hay que «ponerse fuera de sí», dejar de «ser sí mismo», hacerse otro, ajeno a sí —enajenarse. La entrega a Dionysos y la realidad trascendente que él simboliza es la enajenación, la locura estática —«la manía[107]».

Homero debió andar por el mar Egeo cantando sus deliciosos cuentos allá por el 750 a. C. Era apolíneo y exponente de lo que hasta entonces había sido el hombre griego, bien que en su forma más avanzada, más remilgada, más «fin de época». Cien años más tarde Grecia es una forma de vida sobremanera distinta. En la *litada* y la *Odisea* se cita alguna vez a Dionysos, pero sin precisar nada sobre él, sin que intervenga en nada. Era Dionysos demasiado formidable dios para poder tratar a los olímpicos, que eran gente un poco cuitada, demasiado «distinguida» y de *borne compagnie*. Pero cien años más tarde Dionysos se ha impuesto y domina la vida griega. A la mesura y al ser razonable que Apolo representa, enseña y ordena con gesto bello pero severo, ha contrapuesto Dionysos y ha conseguido hacer triunfar su divina locura. Desde entonces los griegos no volverán a dejar de rendir culto a la exaltación visionaria, al pensar *maniático*. Todos, muy en primer término Platón y Aristóteles, los padres inventores de la lógica. Quien no tenga esto siempre a la vista,

quien no lo entienda no sabe lo más mínimo sobre lo que fue Grecia.

Dionysos es la visión estática de un Ultramundo que es la verdad de *este* nuestro mundo. Es la religión visionaria.

Porque Dionysos es a la vez el dios y el método para llegar a él —he dicho hace un momento. En efecto, Dionysos es el dios-vino, el vino como dios y lo divino como embriaguez. El vino es el más ilustre estupefaciente. El dispone el culto frenético que consiste en danzas apasionadas. Hay un texto muy curioso en que Alenco, citando a Filochoro, dice: «Los antiguos no siempre practicaban el ditirambo; pero cuando celebraban el culto, si era dedicado a Dionysos, cantaban y danzaban, bebiendo hasta embriagarse; mas si se trataba de Apolo, con mesura y con orden[108]».

Los griegos no renunciaban a nada. He aquí los dos haces de la vida: orden y desorden, seriedad y di-versión, razón y enajenación.

Como hemos olvidado lo que han sido para el hombre los sueños, sus primeros maestros, hemos olvidado lo que durante milenios fue para la Humanidad la danza. Y ello a pesar de tener a nuestra vista el hecho de que todos los pueblos primitivos actuales no pueden existir sin danzar. La danza es *todo un lado* de la vida para ellos. Es la acción colectiva por excelencia en que la tribu como tal, diríamos, la nación se hace presente, se reconoce a sí misma como realidad colectiva, refresca constantemente su solidaridad, actúa y es. El objeto más *santo*, más sacro *sensu stricto* es el tambor. En el África negra, para expresar que un individuo es extranjero, que pertenece a otra tribu, se dice: «Ese danza con otro tambor»; y en muchos lugares quien pone su mano indebidamente o se atreve a tañer sin título suficiente el santo tambor tribal es condenado a muerte. Al europeo que ha vivido en las profundas, secretas selvas de Nigeria y el Congo le queda siempre el tam-tam pertinaz de innumerables tambores invisibles que tañen tercamente días, semanas, meses sin parar. Y ello significa que millones de hombres practican con tenacidad de obsesos, de maníacos, la danza, como si ésta fuera el *lado de la vida* más importante. Y en efecto lo es, porque en la danza, aun sin bebida ni tósigo, el hombre se olvida de sí mismo, del gravamen que es su vida y, logrando ver el mundo como *otro* de lo que es, como transmutado en feliz ultramundo, es feliz —ultravive.

Por eso no es sino lo más natural que Dionysos sea un dios que danza— frenéticamente danza y con él sus sacerdotisas y fieles, las *ménades*, esto es, las locas. Tan danzarín es Dionysos que, según el mito, danzaba ya en el vientre de su madre.

Apolo es la mesura, la rigorosa norma de la vida, el «estar sobre sí», la severa conducta —la conducta conforme a ritmo, el «ser en forma». Pero, bien entendido, también danza. En el Pantheon griego —salvo Júpiter y Hera, que son como los amos de la casa, que son dos dioses ingleses, antipáticos, la pura *respectability*— todo el mundo danza. Pertenece a la vocación de dios tener el pie ágil. Apolo es por excelencia el dios danzarín —sólo que su danza es severo y rígido ritmo, y por eso el

culto que se le dedica consiste en danzas moderadas. *Est modus in rebus*, y Apolo es el *modus*, el *logos* de la vida y las cosas.

De donde resulta que la diferenciación más precisa y más clara de estas dos religiones contrapuestas —la apolínea y la dionisíaca— sería distinguir dos danzas— como en el siglo XVIII se daban de golpes en España los «ilustrados», influidos por el enciclopedismo francés, y los castizos, sumergidos en la estupenda plebe española, por la preferencia entre estos dos bailes: el *minuet* o la chacona.

El culto primigenio, he dicho, es una danza. Pero esta danza es una pantomima en que se representa la vida del dios. De este modo la práctica religiosa que es el culto tiene el efectivo carácter de una «*imitatio dei*», de una ὁμοίωσις προς τον θεο'ν. En la danza dionisíaca se representaba la vida, pasión, muerte y resurrección de Dionysos. La fiesta era el día de difuntos —la Choé—, que abría el largo festival de las Anthesterias, dedicado a la veneración de los muertos. Un ciudadano que figuraba ser Dionysos, coronado de pámpanos y hojas de vid, entraba en Atenas dentro de un navío colocado sobre ruedas. Era el «carro naval» —de donde viene nuestro Carnaval.

Viceversa, lo que en las ceremonias del culto hacen los hombres —desde los tiempos más primitivos— es proyectado sobre la leyenda o mito del dios. Porque al adorarlo danzan los hombres y en esta danza ritual se identifican con el dios cuya vida representan, se produce entre el fiel y el dios un canje de atributos. Esta es la razón de que los dioses dancen.

Vemos, pues, que la representación de la vida divina es estilizada en danza al introducir en los movimientos miméticos la magia formal del ritmo, que transpone o transustancia el acto habitual y mundano en algo superior y trascendente — como en la palabra, el vulgar y profano decir al convertirse merced al ritmo en verso, se torna fórmula mágica —*carmen*[110].

Ahora no tenemos más que dar a las cosas sus nombres para que todo esto se combine, se unifique, se aclare y se condense.

A la serie de movimientos, de actos que integran la «representación» mimética llamaban los griegos un «drómenon», de *drao* —actuar, ejecutar. La forma nominal de este verbo es *drama*. Ella nos hace ver, por decirlo así, oficialmente, en el rito religioso el preteatro, la prehistoria del teatro que esta nota añadida al texto de la conferencia quisiera mostrar al lector.

Por otra parte, la ceremonia religiosa consistente en la danza mimética, el *drómenon* o acción sagrada, se decía en griego *orgia*[111], de *ergon*, obra u operación, actuación. *Orgía* es, pues, lo mismo que *drama*; más exactamente, es el drama visto por su anverso religioso. Pero, como hemos observado, el acto religioso es formalmente festival. Culto es fiesta, y viceversa. Para la Humanidad toda, incluyendo Grecia y Roma, toda fiesta es religiosa y la religión culmina *a potiori* en fiesta. Nuestras fiestas, a decir verdad, no lo son casi o lo son en mucho menor grado. Son fiestas desdiosadas, laicas, «desafectadas», deshuesadas del sostén emotivo y

simbólico religioso. Son fiestas profanas, esto es, profanadas.

Al hacerse en Grecia el culto báquico sobresaliente y dominador de todos los demás, su fiesta y rito ceremoniales, su *orgía* adquirió un valor antonomástico, y como tenía un carácter de frenesí, la orgía y lo orgiástico se cargaron del sentido que hoy tienen para nosotros. De aquí que el único comportamiento colectivo que quedaba en Occidente con cierto valor residual de auténtica «fiesta» era el «Carnaval», que era la única fiesta orgiástica superviviente en Europa. Como se le había extirpado el alma, que era el dios —Dionysos, Baco—, la bacanal carnavalesca se fue atrofiando, desnutriendo hasta morir en nuestros días. Los españoles aún conservamos, si bien en estado de agonía, el único otro residuo de fiesta auténtica: la corrida de toros, también en cierto sentido —que no voy a desarrollar aquí— de origen dionisíaco, báquico, orgiástico. Nietzsche decía con verdad rebosante que «toda fiesta es paganismo». La religión cristiana, al descalificar la vida humana como consecuencia de haber descubierto un Dios más auténticamente Dios que los paganos, esto es, más radicalmente trascendente, mató para siempre el sentido festival de la vida.

La «manía» báquica, el frenesí orgiástico nos hace *ver* otro mundo —un mundo en que todo es positivo, sabroso, sonriente y, a la vez, terrible. La visión de la realidad *otra* que es lo mitológico, lo divino, es infinitamente atractiva; es, literalmente, la máxima voluptuosidad, porque si lo divino es el *mysterium tremendum*, es también el *mysterium fascinans*[112]. Pero en ese otro mundo —esto es lo esencial— aun lo terrible tiene gesto positivo, afirmativo. También en él hay lo más terrible: la muerte. Pero ¡ahí está! en la visión dionisíaca del mundo, muerte y vida son indiferentes, porque si vivir es, a la postre, morir, morir es, al cabo, resucitar. Dionysos es el dios que vive frenéticamente, que muere despedazado y que resucita gloriosamente. Es más: en el torrente del misticismo dionisíaco llegaron a los griegos las dos ideas que ellos menos tenían de su propio fondo étnico: la idea de la inmortalidad y la idea —nada menos— de que el hombre es de origen divino. Las dos ideas menos homéricas que se pueden imaginar.

El culto dionisíaco —el primer culto *sensu stricto* «místico» que aparece en Grecia, venido de Tracia —es constitutivamente visionario, presencia de *otro* mundo que es la verdad de éste, revelación y, por tanto, fantasmagoría.

A Dionysos estaba consagrada la vid y su zumo —el vino. Entendámonos sobre qué significa clara y precisamente la expresión «Dionysos es el dios del vino». No se trata de que a la simple y habitual realidad intramundana «vino» se le agregue desde fuera y como algo nuevo y distinto la idea de un dios, sino que el vino, generador de embriaguez y con ello de exaltación, visión del futuro y sentimiento de felicidad es, por todo esto, desde luego y por sí, *quid divinum*. Porque todo eso —la emoción del ebrio, sus visiones y casi alucinaciones, su anticipación del porvenir y su dicha sin par— es justamente el trasmundo superior y la ultravida.

A pesar de que la visión dionisíaca del mundo tiene, por uno de sus lados, el

carácter de terribilidad, el fondo del alma que predomina en las bacanales, en el báquico festival es la alegría, la jocundia. Alegría es lo que el pobre hombre, cansado de sentir las pesadumbres de su vida, va a buscar en la próxima taberna. Allí encuentra el «método» para lograrlo. Este «método» es la intoxicación —la μέθη— que el vinazo proporciona. Allí, a poco de comenzar la potación siente que su onerosa vida pierde peso, se torna ligera, ágil, rápida; en suma, *alacer. Alacer* es la palabra latina de donde viene la nuestra «alegría», que significa precisamente esos atributos. Por otra parte «alacer» corresponde al vocablo griego ἔλαφος —*élafos*—, que designa los mismos valores: lo sin peso, ligero y rápido. De aquí que *élafos* significa el ciervo. El pobre hombre que se arrastraba abrumado por la gran pesadumbre que era su vivir sale de la tasca convertido en el más ágil ciervo —alegre.

La tradición más extendida entre los antiguos —Atheneo, Plutarco, *Etymologicum magnum*— sobre el origen de tragedia y comedia era que ambas tenían por origen, en última instancia, la μέθη, la intoxicación, la borrachera de la vendimia inseparable del culto a Dyonisos[113].

La vid es, pues, la planta dionisíaca. Pero le son también consagrados dos especies animales: el toro y el chivo. (Por eso, en su carrera apresurada por los bosques, junto a las *ménades*, las locas, que le seguían desgreñadas, iban también los seres elementales, esto es, cuasi-divinos, «demoníacos» —*daimones*—, que el mito imagina medio hombres, medio caprones: los sátiros. Y por ello también los celebrantes de su culto iban disfrazados de semi-chivos, formando el tropel turbulento e insolente del coro satírico que se iba a conservar en la tragedia o —según la más vieja tradición etimológica— canto de los chivos[114].

Por otra parte, como en tantos pueblos muy primitivos, aún hoy día, otros fieles del dios, disfrazados de bueyes, iban mugiendo, esto es, haciendo el ruido —*fone*— de los bueyes. Son los *bu-fones*, los que bufan. No podemos dar un paso en esta religión dionisíaca sin tropezar con cosas y gentes del Teatro, de tal modo se son mutuamente dionisismo y teatralidad, medula y sustancia[115].

Ahora veremos, como lo más natural del mundo, brotar de ese profundo *humus* religioso dionisíaco, místico, visionario, fantasmagórico, como su flor más afín: el Teatro.

Culto, festival y orgía están ya ahí consustancializados, identificados ante nosotros. Falta el momento artístico.

El arte es juego, diversión, «como si», farsa.

Los etnógrafos persiguen cada vez más de cerca el problema que se les presenta cuando en sus «estudios sobre el terreno[116]» presencian los ceremoniales religiosos de los pueblos salvajes. Porque el aspecto de la ejecución y la actitud de ejecutantes y espectadores tiene un extraño carácter equívoco muy difícil de definir adecuadamente. En efecto, no se sabe si lo que hacen y lo que su hacer implica como creencias es directo y sincero o es farsa. En su libro *Homo Ludens*, mi grande y

admirado amigo el holandés Huizinga —recientemente fallecido— dice lo siguiente:

«Pese a esa conciencia, parcialmente efectiva, de la “no autenticidad” de los sucesos mágicos y sobrenaturales, los mismos investigadores hacen resaltar que ello no debe llevar a la conclusión de que todo el sistema religioso de prácticas rituales sea un engaño ideado por un grupo descreído para dominar a otros creyentes. Esta idea no sólo la divulgan muchos viajeros, sino a veces también acá y allá, la tradición de los mismos aborígenes.»[117].

Es importante advertir que esta impresión de equívoco experimentada por el etnógrafo actual ante casi todas las actuaciones rituales de los salvajes, es idéntico a lo que los antiguos mismos sintieron cuando por vez primera presenciaban o tenían noticia del ajetreo típico en la religión dionisíaca. A poco de introducirse en Roma, con el nombre de «bacanales», se produjo un escándalo. Pareció tan extraño todo aquel comportamiento a los tranquilos y mesurados ciudadanos de vieja tradición romana, que llegaron a temer no se convirtiese en un peligro para el Estado. Y como todavía entonces —esto es, en 186 a. C.— el Estado no era para ellos cosa de broma, intervino el Senado, se abrió un proceso que fue famosísimo, que tuvo en vilo a los buenos ciudadanos durante algún tiempo y que terminó en un decreto consular prohibiendo el culto bacanal. Ni que decir tiene, las bacanales, a pesar de ello, subsistieron y acabaron por instalarse en Roma tan firme y dominadoramente como se celebraron en Grecia[118].

Mas como digo, ante las primeras manifestaciones de aquellas *theorías*, de aquel culto frenético, los romanos no sabían a qué atenerse y dudaban si se trataba de una *devoción* o de una *diversión*. En Grecia este equívoco era precisamente el valor propio de la cosa: era devoción *porque* era di-versión (salida a *otro* mundo, éxtasis) y era di-versión porque ese otro mundo, por ser *otro* era divino; por tanto, su presencia era devoción —*theoría*. En ese año 186 a. C., al plantear la cuestión en el Senado, el cónsul Posthunio dijo entre otras cosas:

«Por lo demás, ignórase de qué se trata propiamente en toda esta actuación. Unos piensan que se trata de una forma de culto a los dioses, otros creen que es más bien un juego o farsa y ocasión de lascivia[119]».

Demos ahora el último y decisivo paso:

Dionysos se presenta con una máscara puesta o en la mano. Es el dios enmascarado. Era lo único que nos faltaba para completar la realidad teatral: la máscara, el disfraz. La razón *primera* por la cual Dionysos lleva la máscara no ofrece duda ninguna. Es un caso particular de la «ley» histórica antes formulada: lo que los hombres, adoradores de un dios, hacen al adorarle, reobra sobre el dios, se proyecta en su figura mítica y plástica. Los que ejecutaban el culto de Dionysos se enmascaraban.

Pero esto nos obliga a averiguar qué es la máscara, cuál es él origen y en qué consiste la realidad humana que ella es; en suma, por qué en el Universo hay esa cosa que es la máscara.

Y entonces nos encontramos con este otro dato sorprendente sobre los no menos sorprendentes que en esta prehistoria del Teatro hemos hallado ya, a saber: que *la máscara es uno de los inventos más antiguos de la Humanidad,* como hemos visto que lo fueron el estupefaciente, la danza y la pantomima.

La primera aparición del hombre un poco perfilada que ha llegado a nosotros —la cultura paleolítica— nos lo presenta ya usando de la máscara[120]. Es ésta, pues, hermana y coetánea de la primera hacha de sílex, de la piedra sin pulimentar.

Recordemos lo dicho casi al comienzo de este anejo. El hombre hizo desde luego la experiencia más radical que sobre la realidad de su vida le cabe hacer: descubrir que es una realidad limitada por todos lados, en todas direcciones y, por tanto, de sobra impotente. El hombre puede algunas cosas que quiere, pero esto no hace sino subrayarle tanto más que no puede las mejores cosas que quiere. Experiencia tal produce automáticamente la imaginación de otra realidad, la cual puede, sin limitación, todo lo que quiere. La conciencia de su propia relatividad es en el hombre inseparable de la conciencia postuladora de lo absoluto. Y entonces se engendra en él el vehemente y equívoco afán de querer ser precisamente eso que no es: lo absoluto; participar de esa; *otra* superior realidad, conseguir traerla a la suya menesterosa y limitada, procurar que lo omnipotente colabore en su nativa impotencia.

Esta dualidad y contraste —impotencia-omnipotencia— va a acompañar al hombre todo a lo largo de la historia, cobrando en cada etapa figura diferente. El perfil de una y otra varía según los tiempos, porque siendo la impotencia una experiencia que el hombre hace, ha de entenderse que, como todas las experiencias, la *va haciendo*; por tanto, que no queda nunca cerrada, conclusa, que se modifica, corrige, integra. Y no sólo porque se descubra hoy una nueva limitación que ayer pasó desapercibida ni, viceversa, porque se rectifique hoy una visión errónea que ayer se tuvo, sino porque el hombre logra ampliar sus potencialidades de suerte que hoy le son posibles cosas que ayer estaban en la esfera de lo imposible. Esto trae consigo que la limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece en nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcar términos absolutos. Nadie puede decir de qué el hombre es, en absoluto, incapaz, ni correlativamente de qué será capaz. Sólo cabe en cada instante perfilar la frontera momentánea entre su impotencia real y la omnipotencia que imagina. Al decir esto viene a la mente, sin remedio, que Augusto Comte caracterizaba la condición humana como constituida por una «fatalité modifiable», concepto graciosamente contradictorio y que pronunciado con la solemnidad un poco burocrática con que debía pronunciarlo él mismo resultaba cómico. ¡Cómico, pero verídico[121]!.

La figura concreta de la impotencia y su contrapartida que es la omnipotencia depende en cada, etapa de cómo funcione a la sazón el pensamiento humano, o dicho en otros términos, de cuál sea su estado «lógico». Se ha pretendido que el hombre

primitivo era ilógico[122]. Esto tiene todo el aire de ser una tontería que se ha revelado tal cuando, como hoy acontece, el intento de construir de verdad —y no sólo en vago programa— la lógica, a la vez que fracasaba descubría la imposibilidad del puro logismo y el carácter utópico, desiderativo del pensamiento llamado lógico. Al caer en la cuenta de que nosotros somos mucho menos lógicos de lo que reputábamos, pierde su base de sentido encerrar a los primitivos en la especie de manicomio que era su presunta falta de lógica. La diferencia entre ellos y nosotros se hace en este orden meramente cuantitativa y se establece una perfecta continuidad y homogeneidad en el desarrollo del pensar humano que nunca ha sido, es ni será genuinamente lógico, pero que nunca ha carecido de «alguna» lógica[123]. Es falso, pues, suponer que en la mente del primitivo no funcionaba ni funciona hoy —ya que el primitivo persiste ante nosotros— el principio de identidad y demás formalidades del pensamiento. Pero Lévy-Brühl no tiene en cuenta las advertencias elementales de que el formalismo lógico no puede funcionar *in concreto*, no puede engendrar pensamiento efectivo si no es combinándose con principios ontológicos, es decir, con hipótesis «materiales» que ocupan la oquedad de su formalismo. No confundamos el pensar lógico con la lógica. Esta nos habla de los conceptos como tales y sus relaciones. Es una reflexión antinatural sobre nuestras ideas que quita a éstas su función radical, a saber: referirse a las cosas. Nuestras ideas son un hablar de las cosas, pero la lógica es un hablar de nuestras ideas como tales. Con ello suspende la transitividad de la idea y la condena a un narcisismo intelectual, estéril como los demás. De este modo puede identificar el concepto sin intervención de ninguna hipótesis ontológica. Si el concepto A y el concepto B pueden ser idénticos es carácter que se les conoce en la cara y sin más. Pero si la cosa A *es* o no idéntica a la cosa B es cuestión que depende no del concepto de A y del concepto de B, sino de lo que se entiende por *ser*. Y lo que se entiende por *ser* o realidad efectiva es siempre *una* hipótesis extranjera a la lógica. La historia del pensamiento es la narración de la serie de experiencias o ensayos que el hombre ha hecho para interpretar la realidad.

Ahora bien, el pensar primitivo es el pensar primigenio o el primer pensar. Tuvo, pues, que hacer el primer ensayo y éste tenía que consistir en la hipótesis más amplia y más simple, la cual consiste en suponer que todas las cosas que *tienen que ver*, en cualquier sentido, unas con otras, *son lo mismo*. No se trata, por tanto, de que el primitivo no proceda exactamente como nosotros mediante identificaciones, sino de que identifica o considera como idéntico todo lo que *tiene que ver* entre sí. Por ejemplo: el nombre de una cosa *tiene que ver* con ésta. Por tanto, la cosa será idéntica con su nombre o, dicho en otro giro, el nombre de la cosa sería tan la cosa como ésta misma. Una cosa que se parezca vagamente a otra, lo suficiente para que al ver una *tengamos* que representarnos la otra, será idéntica a ésta. De aquí que la *verdadera realidad* para el primitivo no consista en los entes singulares e independientes que nosotros solemos llamar cosas, sino en enormes convolutos de fenómenos donde quedan confundidas, esto es, unificadas e identificadas innumerables «cosas» que a

nuestro juicio son distintas y mutuamente ajenas. Por eso nos parece que el primitivo confunde las cosas. Debiéramos tener la sutileza bastante para agradecérselo. Porque sin un pensar primerizo que tomase sobre sí la faena de *con-fundir* las cosas, reuniéndolas en primarias y amplísimas identificaciones, no hubieran podido los hombres posteriores, y entre ellos nosotros, operar diferenciaciones más perspicaces y rigorosas. No se repara en que la *confusión* tiene un sentido positivo, es una acción mental. Las cosas por sí ni están confundidas ni dejan de estarlo. El confundir una con otra es una manera de *tomarlas* intelectualmente, es decir, de pensarlas. El pensar primigenio es positiva, constitutiva y afortunadamente el «pensar confuso». Su resultado —la idea que produce— no es abstracto ni concreto propiamente, sino algo que deberíamos llamar «sincreto» o «con-fundente». Esos grandes convolutos de identificación en que, *parí passu* y como si nada, se transita de una cosa a la, para nosotros, más distante, especie de enormes galaxias mentales, constituyen el mundo mágico en que el primitivo vive, se mueve y es. Son los «sincretos» o *confusiones* venerables sobre los cuales se han practicado todas las distinciones posteriores. Entre *todo lo que tiene que ver* entre sí escogemos y separamos aquellos fenómenos que nos parecen más decisivamente conexos y creamos nuevas identificaciones más densas, que juzgamos «más reales», y desdeñamos como vagas e inoperantes las otras tenues concomitancias que bastan a la «ontología» primigenia. Pero comprimamos nuestra vanidad: las identidades de apariencia rigorosa en que nuestra ciencia consiste no son, en postrera instancia, más que densificaciones progresivas del principio primigenio del pensamiento que es *la identificación de lo que tiene que ver* con algo.

No hace falta poner, como Bergson contra Lévy-Bruhl, el ejemplo de «l'homme est un roseau pensant». Es mucho más fuerte éste: yo soy Juan —que dirá de sí el propio Lévy—; es decir, yo soy un nombre. El fundamento de la identificación es aquí y en el «hombre-kanguro» el mismo. No es la «participación», sino el «tener que ver». Todo lo que tiene que ver es uno. Después de todo, la lógica aristotélica no empece el «Sócrates es ateniense» y el «Sócrates es filósofo». De tal modo es así que —frente al eleatismo— motivó, para no «caer en contradicción», la distinción entre el ser sustancial y el accidental, como si esta «reserva ontológica» anulase la contradicción «lógica». [Bien en Meyerson[124], pero también comete con Bergson el error que *nosotros* somos lógicos. Muy bien la fórmula: «En somme, la forme de ses jugements ne nous a frappés que parce que nous n'étions pas d'accord avec leur contenu[125]»][126].

No es sino expresar lo mismo de distinto modo, decir que el hombre se pasa la vida queriendo *ser otro*. Pero el texto de la conferencia nos ha hecho ver que la única manera posible de que *una cosa sea otra* es la metáfora —el «ser como» o cuasi-ser. Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora.

He dicho que la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia

limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede. Sobre esa experiencia radical, como sobre un área o suelo, hace innumerables otras. Vivir es estar constantemente haciendo nuevas experiencias. Sin embargo, todas estas innumerables experiencias, que frente a la radical podemos llamar «segundas», son meras modificaciones y variaciones de unas cuantas a las cuales podemos reducirlas y que merecen ser denominadas «experiencias categoriales». Entre éstas una de las más importantes es la experiencia de la muerte, se entiende de la ajena, porque de la propia no hay experiencia. La doctrina que algunos llaman «existencialismo» y que hoy está tan de moda con un retraso de veinte años[127], al hacer de la idea de la *propia* muerte base de toda la filosofía, debía haber contado más sustantivamente con la condición de que *sólo* hay *dos* cosas que la vida, la cual es siempre la de cada cual, en absoluto *no* puede ser, que *no* son, pues, posibilidades de mi vida, que en *ningún caso* pueden acontecer. Esas dos cosas *ajenas* a mi vida son el nacimiento y la muerte. Mi nacimiento es un cuento, un mito que otros me cuentan pero a que yo no he podido asistir y que es previo a la realidad que llamo vida. En cuanto a mi muerte es un cuetito que ni siquiera pueden contarme. De donde resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener ni principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger[128].

Pero ahora nos referimos a tina efectiva y *categorial* experiencia que el hombre hace: la de la muerte del prójimo[129].

ANEJO II

[O SÉCULO]

O *século*, el siglo, es hoy, ¿quién lo ignora?, una unidad de medida temporal: son cien años. Significa, pues, una cantidad de tiempo y la medida de esa cantidad. Para nosotros hoy esa cantidad está muy precisamente determinada, medida: la miden con rigor los relojes, sobre todo los relojes de los observatorios astronómicos —que por eso, porque *miden el tiempo* se llaman *cronó-metros*.

El Tiempo, eso que los cronómetros cuantifican y miden, es algo que consiste en pasar. El Tiempo es, por excelencia, el que pasa y los cronómetros cuentan su paso. Es un pasar incesante, infatigable, inexorable: no se detiene jamás. Es un flujo. Se parece a un río —al Tajo—, a un río en que todo lo que existe está sumergido. El Tiempo es el Universo como río.

El Tiempo tiene tres dimensiones, diríamos tres lados: es el Tiempo presente —el ahora, el hoy—, que tiene a su espalda el pasado, el ayer, y lleva a su frente el futuro, el mañana. Merced a esto es el Tiempo un poder, a la vez, generoso y criminal. Instalados en el presente, en el ahora sabemos que el tiempo va a suscitar mañana cosas que hoy no son aún, las va a dar vida, existencia, realidad. Ya están ahí, en esa misteriosa cámara del futuro, preparadas, germinando, fermentando, como despertando *espregniçándose* del infinito sueño que es la nada, cosas para nuestra nación, para nuestra, familia y nuestros amigos, para nosotros mismos —cosas que aún hoy no son, pero que serán mañana. El Tiempo es creador y, por eso, es generoso. Garoso en su etimología significa el que en*gen*dra.

De esa cámara mágica que es el futuro las cosas pasan al presente, al ahora, a este instante en que estamos. El presente no es una cámara, no es un ámbito —es, he dicho, un instante; es, pues, un punto imperceptible que es la existencia, la realidad de las cosas y de nuestra vida. Pero mientras hemos dicho esto ese presente, ese ahora instantáneo en que estábamos ha pasado ya— y se ha hecho definitivamente pasado, pretérito. Las cosas futuras que lograron ser un instante han dejado ya de ser. Nosotros mismos somos ya en gran parte otros, distintos de lo que éramos hace unos minutos, y tenía gran razón el inmenso Descartes cuando sostenía que Dios no sólo crea al hombre cuando éste nace, sino que tiene que recrearlo de nuevo en cada instante para que siga siendo; de otro modo el tiempo nos arrastraría al definitivo pasado, a lo que ya no es. El Tiempo es terrible, señores: crea las cosas, les da ser y por eso es generoso, pero en seguida las mata, las asesina, y por eso es criminal.

Pero, como ven ustedes, no hemos podido hablar del Tiempo sin referirnos a lo que él hace con las cosas: las crea, las aniquila, las transporta del futuro al presente y del presente al pasado; esto es, las hace pasar. En efecto, el Tiempo no sería tiempo

sin las cosas. Intenten ustedes imaginar que no hubiese más que Tiempo, que no hubiese cosas. Entonces estaría ahí el Tiempo entero y todo —con todo el futuro y todo el pasado— *digo* que estaría ahí ya todo él, es decir, que no pasaría, que no sería Tiempo. En este instante existiría todo el pretérito y todo el futuro —no habría, en rigor, diferencia entre pretérito y futuro, sino que todo el infinito Tiempo sería un presente. Imaginen ustedes que este instante de nuestra vida se dilatase como un elástico, se distendiese y abarcase todo lo que ha sido y todo lo que será, todo el infinito pasado y todo el infinito futuro de modo que el tiempo íntegro estuviese aquí, presente, ahora. Entonces el Tiempo se quedaría quieto, el río se habría congelado —no pasaría. Por lo mismo, ese Tiempo sin cosas, ese Tiempo solitario no sería Tiempo, sino todo lo contrario, porque eso, existir de modo que en el presente se esté viviendo, a la vez, todo el pasado y se esté viviendo todo el futuro, es precisamente lo que se llama eternidad. Recuérdese la maravillosa definición que Boecio daba de ésta: la eternidad, dice, es *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possesio* —es la perfecta posesión de una vida interminable, toda ella junta y de una vez. Dios es así— eterno y por eso no tiempo, en el sentido de que no tiene nada que ver con el tiempo.

Pero hagan ustedes ahora un tercero y último esfuerzo de imaginación; no voy a reclamarles más. Imaginen un ser que tiene que ver con el Tiempo, que es temporal como lo somos nosotros, que dura —pero que es inmortal. Ciertamente a ese ser le pasa el Tiempo como a nosotros, pero como suponemos que es inmortal, nunca le acabará de pasar. Este ser tiene Tiempo, tiene un Tiempo infinito. No es eterno como Dios, que no tiene que ver con el Tiempo —pero es sempiterno porque tiene a su disposición la infinitud del Tiempo. Tiene, como nosotros, un hoy, un ayer y un mañana —pero como tiene además infinitos hoy, infinitos ayer e infinitos mañanas, tanto le dará uno como otro. ¿Qué le importa? Si no logra hoy hacer una cosa le es igual, porque ya la hará un día de entre los infinitos días que tiene a su disposición. A un ser así todo le parecerá indiferente. ¿Qué le importará no acertar hoy en una cosa si sabe que tiene infinitos días para rectificar su error? Tanto le da, pues, acertar como errar. Y además, ¿por qué va él a interesarse hoy, precisamente hoy, por algo? Lo mismo podrá interesarse por ello dentro de diez siglos, ¿no es cierto? A este ser inmortal, por lo tanto; aunque es temporal, aunque dura, le es indiferente el tiempo —no le afecta—, le es indiferente todo y dirá como el poeta romántico:

«Yo nada espero, ni dolor ni risa».

De donde resulta esta sorprendente pero ineludible paradoja: que un ser inmortal tiene tanto tiempo que puede impunemente perderlo y, por lo mismo, es como si no lo tuviera y es como si no fuese temporal. Por lo visto lo más esencial del Tiempo consiste en ser algo que se puede perder, que se puede gastar en vano —o viceversa, Tiempo es algo que es preciso aprovechar. Para esto es necesario un ser que tiene Tiempo, pero que tiene poco y al tener poco no puede perderlo y tiene que

aprovecharlo. Este ser, señores, es el hombre y el Tiempo que tiene es la duración normal de su existencia, que es lo que llamamos «nuestra vida».

Vemos, pues, que el Tiempo para ser el que pasa necesita de cosas, de cosas que por él pasen, de cosas que primero son futuras, que luego son presentes, que al cabo son pretéritas. Pero esto equivale a decir que para poder ser el Tiempo el que pasa es menester que le pase a alguien —a las cosas y entre ellas y, sobre todo, a nosotros, los hombres. Este pasarle a algo o a alguien un cierto tiempo es durar.

«Vida humana» es, pues, por lo pronto, una cierta duración normal de la persona —un cierto tiempo que le es concedido y que es siempre escaso. A nuestra vida le falta siempre tiempo; por eso esencialmente la vida es… prisa —*pressa*. Dejemos a un lado —porque, afortunadamente no interesa para el viaje que ahora hacemos, aunque es fundamentalísima— la terrible cuestión de que aun ese tiempo normal de existir que tenemos nos es concedido, pero no nos es garantizado como un automóvil que compramos. Estamos seguros de que, en el mejor caso, no podremos vivir más que entre noventa y ciento y pocos más años. En cambio, no estamos seguros de que no vamos a dejar de vivir, de que no podemos morir en cualquier instante, por ejemplo, en este inmediato que va a venir. ¿Morir? ¿Qué es eso de morir? ¿Qué es eso de dejar de ser? No lo entendemos bien y no vamos ahora a averiguarlo. Lo cierto es que se trata de algo terrible, que invita a que no se hable de ello, y si se alude a ello que sea mediante eufemismos. Ya saben ustedes cómo se da en los periódicos de Colombia la noticia de los fallecimientos. Se dice: Ayer el señor Coriolano Pérez «se quedó indiferente». Digamos, pues, que en cualquier instante el hombre se puede quedar indiferente. Pero repito que, por fortuna, esta abismática cuestión no interesa a mi tema.

Lo que sí interesa es que el hombre sabe que su vida va a durar sólo un tiempo dado —el cual, por lo tanto, se compone de partes insustituibles, irreparables. Al revés que para aquel ser inmortal, cada día para el hombre es único —es un día de ciertos determinados días que están a su disposición; si lo pierde, si no lo aprovecha bien es una pérdida absoluta. Tiene que aprovecharlo, esto es, tiene que acertar en lo que cada día hace, y para acertar tiene que esforzarse, a fin de estar en lo cierto —o lo que es igual, tiene que *estar en la verdad*. Y aquí tienen ustedes cómo preocuparse por descubrir la verdad no es una curiosidad de unos señores que se llaman «hombres de ciencia», ni de otros, más importantes aún, que se llaman «intelectuales», sino que es la verdad algo que el hombre inexorablemente necesita, porque necesita acertar para no perder el poco tiempo que tiene. De aquí que, ante todo, para no perderlo le es forzoso tener claramente a la vista ese tiempo que le es concedido y llevar partida doble del que ya ha gastado y el que aún le queda, y para ello tiene que contarlo. Como tenemos las horas contadas, tenemos que contarlas, y para contar el tiempo tenemos que medirlo y para medirlo tenemos que buscar unidad de medida.

Supongo que se hacen ustedes bien cargo de lo que es una unidad de medida. Es una cosa real, por ejemplo una vara de metal, que se aplica a las demás y se ve

cuántas veces contienen la longitud de esa vara. Esa vara de metal es el metro. Para que los metros existentes en todo el mundo no varíen de tamaño se conserva cuidadosamente en el *Burean de Poids et Mesures*, de París, un metro modelo o arquetipo que es una especie de dios moderno, el dios del sistema métrico decimal. Pero antes de elegir el metro metálico como unidad de medida para las magnitudes corporales, el hombre durante milenios ha empleado como unidad de medida de los demás cuerpos el que tiene más a la mano, que es su propio cuerpo; de aquí todas las unidades de medida tradicionales: el codo, la pulgada, tantos o cuantos dedos, palmo, la brazada, el pie, el paso[130].

GOYA

Publicado por la REVISTA DE OCCIDENTE, *Colección «El Arquero»*, Madrid, 1958

NOTA PRELIMINAR

«COMO, *más o menos, innumerables españoles he vivido a Goya. En verdad, son también muchos los demás europeos a quienes ha acontecido lo mismo. Goya es un hecho de primer orden, perteneciente al destino de Occidente. Vivir a Goya es haberse encontrado con él, porque su encuentro es siempre eficaz, penetrante, inquietador. No es verosímil que nadie, después de haber contemplado una buena porción de su obra al menos, se sienta ante ella indiferente. En cambio, es muy posible que a algunos Goya les irrite. Pero esta irritación no es cualquiera. Posee peculiar cariz. Va disparada contra el artista, pero da un culatazo sobre quien la siente, dejándole preocupado respecto a sí mismo. Goya, en efecto, nos hace percibir lo que hay de indómito en el arte que le permite somormujar súbitamente en los senos más dramáticos de la vida, precisamente lo que de sólito evitamos presenciar. Por otra parte, aunque una porción de su obra continúa las tradiciones del pasado pictórico y se apoya en los modos de su tiempo, hay otro lado de ella en que Goya, de pronto, se sacude todo eso y da un brinco hacia lo más imprevisto. Es un prototipo del extraño fenómeno que es la "originalidad", y ésta nos produce siempre un efecto de aforamiento, porque no conseguimos explicarnos cómo un hombre puede escapar a las tradiciones y poner su planta repentinamente en cosas que no preexistían.*

»Por estas razones y, además, por la variedad de carácter contradictorio de sus creaciones, donde junto a lo grácil irrumpe volcánicamente lo monstruoso, donde se mezclan la destreza mayor y la torponería, quien se contenta con vivir a Goya halla ante sí un panorama caótico. Esto me pasaba a mí hasta que hace unos años, hallándome enfermo y sin arrestos para cosa mayor, quise ocuparme en estudiar su persona y su obra. Enrique Lafuente Ferrari me auxilió facilitándome algunos libros y folletos. También Valentín de Sambricio me dio a conocer algunos de sus descubrimientos documentales. No había pensado nunca, tampoco entonces, en escribir sobre Goya; pero, al correr de la pluma, llené muchos papeles a fin de que me sirviesen como recordatorio de las cosas que entonces se me ocurrieron. Hace unas semanas, en las reuniones motivadas por el coloquio sobre "Características del arte de Goya", que formaba parte del programa de lecciones y estudios para el segundo curso del "Instituto de Humanidades", leí uno de estos papeles donde había yo procurado mostrarme a mí mismo cómo habría que plantear la cuestión del "popularismo y casticismo" que a Goya inercialmente se ha solido atribuir. Me pareció que era preciso tirar una línea que representase cuál era la actitud del español medio ante lo popular en el último tercio del siglo XVIII. *Sólo así cabe entenderse sobre si la vida y la obra de Goya se mueven, en punto a simpatía hacia lo popular español, por encima o por debajo de esa línea normal. He creído que en este volumen, compuesto principalmente de notas para mi uso interno, no destinadas*

en su origen a la publicidad, podía ir este papel sobre Goya y lo popular, al que he agregado otros dos, por si pueden servir de algo a los estudiosos de Goya».

En el volumen Papeles sobre Velázquez y Goya[131] *(Revista de Occidente, Madrid, 1950) precedían los párrafos antecedentes a las páginas dedicadas a Goya. Al cotejar este texto con los restantes «papeles» sobre Goya aparecidos entre sus obras inéditas, resultan ordenarse en torno a dos títulos*: Preludio a un Goya *y* Sobre la leyenda de Goya, *aparte otros más inconexos*.

Al Preludio a un Goya *pertenecía casi todo lo aparecido en el volumen citado, y ahora se reimprime con el resto formando un trabajo continuo y enterizo. El otro ensayo*, Sobre la leyenda de Goya, *no presenta la misma continuidad y hemos asumido su ordenación. En cambio, aloja bastantes páginas de explícita filosofía y relevante significado en el pensamiento del autor. Uno y otro sirven de ejemplo de la destreja y profundidad con que Ortega sabía acometer la biografía; a su juicio, el máximo género literario. En tercer lugar publicamos también algunos de los restantes «papeles», dada su suficiente coherencia*.

Según el autor hace constar la ocasión para este estudio fue una iniciativa editorial, y su fecha la del bicentenario de Goya.

La parte inédita alcanza más de la mitad de este libro y consiste en los textos cuyos títulos se hacen constar entre corchetes.

LOS COMPILADORES.

PRELUDIO A UN GOYA

§ I

[«DOCTA IGNORANTIA»]

DESEARÍA que el lector, durante la lectura de estas páginas, mantuviese siempre a la vista, plantado al fondo de su atención, este hecho: que soy un gran ignorante en materias de historia artística. No obstante, me acontece pensar sobre Goya algunas cosas, de las cuales voy a intentar ahora formular unas cuantas. Yo no tengo culpa de ellas. Siempre que el monstruo Goya —porque quede dicho ya *a limine*: Goya es un monstruo, precisamente el monstruo de los monstruos y el más decidido monstruo de sus propios monstruos—, siempre que el monstruo Goya asoma su hombro atroz de enorme embozado sobre la línea ondulante, trémula como marina, de mi particular horizonte, estas ideas se me encabritan, con vehemencia de satiresas, reclamando ser enunciadas, a pesar de que tienen escasa importancia, y necesito fustigarlas una y otra vez para que recobren sus taciturnos cubiles. Ahora se me pide que ponga una antesala verbal a la reproducción de sus grabados que el bicentenario del pintor ocasiona, y no veo inconveniente en dar suelta a algunas, contando con que el lector corresponde benévolo a mi ruego y se hace bien cargo de que va a leer decires sobre Goya dichos por quien no entiende de pintura ni de historia de la pintura.

Mas ¿no debe ello, por lo mismo, interesar a ciertos buenos lectores? Y, más en general, ¿no es conveniente y, acaso, muy fecundo que escriban también sobre las cuestiones quienes no *entienden* de ellas, quienes no son del gremio que las practica, quienes se enfrontan con ellas *in puris naturalibus*? Repárese bien: no se trata de que hable de un asunto quien, ignorándolo, cree que sabe de él, que es el uso más frecuentado, sino todo lo contrario, quien sabe muy bien que sabe muy mal la materia. La conveniencia y la fecundidad del nuevo uso no consistirían en pretender desalojar a los «conocedores», sino en establecer en torno a ellos una orla de múltiple colaboración que no les vendría nada mal. Claro que esto de saber, de verdad, que, de

verdad, no se sabe es música con muchos bemoles. Tal vez constituye el más difícil y delicado saber.

Pues hay, por lo pronto, esta menudencia. Yo leo los escritos de los hombres que saben de historia del arte. Los leo con respeto, con fruición. Admiro su paciencia, su laboriosidad, el cuidado minucioso que desarrollan al estudiar ciertos lados de la obra de un pintor, el ingenio, el talento, a veces grande, con que perciben singularidades de un estilo, de un cuadro, de una escultura. En suma, aprendo de esos trabajos una enormidad de cosas que suelo ignorar. Ahora que, de paso, advierto la ignorancia no menos enorme que ellos padecen y en que a fondo se sumergen, respecto a una porción de cuestiones, sin aclararse las cuales, ni que decir tiene, no se puede saber de historia del arte. Por lo pronto, no tienen ni la más remota idea de lo que es historia y sólo una espeluznantemente vaga, sonambúlica y funambúlica de lo que es arte, de lo que es «ser pintor», de los componentes sociales o colectivos que integran la obra artística personal, etc., etc. De donde resulta que «el hombre que sabe de historia del arte» es una figura bastante utópica y a la que convendría apretar un poco las clavijas.

Viceversa, al que ignora la historia del arte puede acontecerle que sepa de otros asuntos, sin dominar los cuales *no hay* historia del arte que merezca, aun con tenue resonancia, ser llamada así. De modo que, a decir verdad, ni el especialista ni el ignorante —el especialista de la ignorancia es, desde nuestro patrón Sócrates, el filósofo—, tomados cada uno por sí, pueden presumir que *saben* de historia del arte; antes bien, deben comenzar por mostrarse unos a otros sus recíprocos muñones, las fallas de su conocimiento que les consignan a una inevitable y fértil colaboración. La única superioridad del filósofo, dado que nos empeñemos impertinentemente en jerarquizar, sería la aludida consistente en haber aprendido a moverse entre las cosas que ignora sin causar en ellas mayores erosiones. Sus peculiares meditaciones le han hecho descubrir la medula de ignorancia palpitante dentro de toda ciencia, le han hecho caer en la cuenta de que el saber humano vive constitucionalmente y no *per accidens* de un efectivo e irredimible ignorar, que por muchas cosas de que se entienda son innumerablemente más aquellas de que no se entiende y que, por tanto, lo más característico de la inteligencia en el inteligente no son sus saberes positivos sino, al revés, cierta paradójica sensibilidad y lúcido alerta que le proporciona una como mágica presencia de lo que ignora en tanto que ignorado. No es sólo manera de decir, decir con el cardenal Cusano que el más ejemplar conocimiento es una *docta ignorantia*.

§ 2

[LA PINTURA ESPAÑOLA]

Con frecuencia decimos: «Fulano cometió el error de…» Esta expresión de nuestra lengua es curiosa porque coexiste con la expresión gemela: «cometió el crimen de…» La conducta del hombre en el crimen y en el error queda emparejada. Se imputa el error al que yerra, se le hace de él responsable. No es una desgracia que le acontece y de que él es víctima pero no autor. Yo no voy ahora a discernir si nuestra lengua, al decir así, tiene en absoluto razón. Me interesa sólo hacer notar que en toda una clase de frecuentísimos errores las cosas pasan así. No los padecemos sino que los cometemos. Y lo delictivo de nuestra conducta en esos casos, consiste en lo que para las religiones antiguas constituía el pecado fundamental. Para el cristianismo, desde San Agustín, la fuente del pecado es la concupiscencia. Para un buen romano, en cambio, la raíz del pecado es el descuido, la negligencia, que era para él lo opuesto a la *religentia, religio o pietas*, en suma, la escrupulosidad. Pues bien, grande parte de nuestros errores procede de que al pensar una proposición que es verdadera, damos automática, irreflexiva y descuidadamente por supuesto que van en ella incluidas una porción de cosas que la proposición no dice y que aun, a veces, contradice. He aquí un ejemplo:

Si decimos que algunos pintores españoles cuentan entre los más grandes que ha habido en el mundo, decimos algo que nadie —al menos de frente y sin muchos distingos previos— se atreverá a impugnar. Es una verdad sólida y monumental. Pero, ¡ahí está!, al oír o repetir nosotros esa magnífica verdad llenamos sus poros, merced a pura negligencia, de errores graves que mantienen la historia del arte español en perpetuo estado de infección. Más aún, que reobran sobre aquella egregia verdad y la falsifican.

En efecto, al pensar que algunos pintores españoles han sido de los más grandes que el planeta ha engendrado, sub-pensamos o pensamos por automática añadidura que entonces «parece natural», «es lógico» considerar a España como un país de buenos pintores, que el español está bien dotado para este arte. El uso de los giros «parece natural» y «es lógico» debiera suspenderse durante una generación, para ver si al cabo de ese tiempo volvían a recobrar su discreto sentido exonerándose del irresponsable que ahora transportan. Las palabras, como los navíos, necesitan de cuando en cuando limpiar fondos.

En este caso, la realidad es tan inversa de esos añadidos supuestos, que merced a ellos produce un efecto ridículo la lectura de muchos estudios sobre historia de nuestro arte. Partiendo de tan errónea admisión, casi todo lo que esos estudios dicen va al redropelo de la evidencia, y esto hace sufrir al lector, le da dentera como oír chirriar al cuchillo sobre el plato. Porque la verdad es estrictamente lo contrario. La pintura española, hasta el último tercio del siglo XIX, ha solido ser miserable, de una pobreza y de una ruindad anímica pavorosas, de una torpeza técnica que llega al grado de insigne. Téngase presente, como ejemplo preciso de esto último y que luego nos va a servir, la incapacidad para el dibujo del hombre español, incapacidad que peca en historia porque su constancia impide atribuirla a la casualidad. Ahora bien, el

dibujo, *la tradición y escuela del bien dibujar* es la peana y el cimiento del arte pictórico, incluso del que se propone eliminarlo. Cabrá decir más: el dibujo es la conciencia de la pintura, el componente de ella que corresponde a lo que en la conducta moral llamamos responsabilidad. Cuando a la pintura de un país falta la disciplina arquitectónica del dibujo, todos sus productos manifiestan esa penosa indecisión, ese perenne y asfixiante «querer y no poder», esa torponería habitual, esa flotación indigna en que viven y son todas sus formas y hace de ellas como aeróstatos que el viento bambolea.

Pregunto, pues, si para elaborar una historia del arte español que no sea una patochada y merezca la pena no convendría volver del revés la usada y partir de este doble hecho: que la pintura española ha sido normalmente pésima y que, sin embargo, en España han surgido unos cuantos pintores gigantescos. Siendo lo primero tan evidente como lo segundo, no podían los historiadores dejar de reconocerlo aquí y allá, al hablar de períodos determinados, pero este reconocimiento subalterno era inoperante, no cuajaba en principio *desde* el cual hay que construir nuestra historia pictórica[132].

La historia es siempre historia de vida. Las obras de arte no nacen en el aire, son pedazos de vidas humanas y, por tanto, ellas mismas vivientes. Ahora bien, la vida humana es drama. De donde se sigue que no hay historia bien planteada metódicamente si no se descubre el argumento dramático que va dentro de ella y le proporciona su viviente y orgánica tensión. Y con ello no se trata de adjuntar a la historia una emotividad interesante, sino que ese dramatismo es una exigencia intelectual, en suma, científica, metodológica —es la mismísima historia. Así en nuestro caso. *No tiene sentido construir la historia del arte español, como lo tiene en la historia del arte italiano, describiendo su tranquila evolución*. La pintura española no ha tenido propiamente una evolución porque en su normalidad no ha vivido de sí misma, sino de empellones forasteros. El argumento metódico y dramático de nuestra historia pictórica parece, pues, que debe ser más bien éste: ¿Cómo en un pueblo mal dotado para la pintura —mal dotados los artistas y *mal dotado el público*— han podido surgir unos cuantos pintores prodigiosos? Desde su primera página, una historia de la pintura española debe ir informada por este pensamiento. Lo menos importante que con ese reconocimiento de nuestro infortunio artístico obtenemos, es quedar ajustados a la verdad de los hechos. Lo más importante consiste en estas cuatro cosas. Primera: sólo de este modo somos justos con las pocas figuras excepcionales que por su parte y con su peso justifican una historia del arte español. Segunda: aparte injusticia y justicia, sólo así se logra entender estas inverosímiles apariciones que son nuestros grandes pintores. Tercera: sólo así se pueden definir sus virtudes y calidades. Cuarta: sólo así se ven con claridad sus defectos y limitaciones. Esto último es de monta. Toda realidad humana —y no *conocemos* otra— es limitada. Quien no ve sus confines, sus deficiencias, no puede de verdad ver su figura y, por tanto, sus gracias, sus dones. Esto que vale en todo caso, vale en superlativo para

nuestros grandes pintores. Porque, sin más excepción que Velázquez —¡y aun en este caso habríamos de hablar!—, nuestros grandes pintores tienen una dimensión absurda, torpe, «burguesa», aldeana, filistea, antiartística o como se prefiera llamarla. No sólo es vano querer exorcizarla, pasarla por alto, sino que es pernicioso porque esa dimensión pertenece inexorablemente a la contextura de esos hombres y de esas obras, de suerte que, aun siendo negativa, contribuye al lado mejor de su entidad estética, y esta cojera es un ingrediente de su garboso andar. Exactamente lo mismo acontece con nuestros grandes poetas. Pretender, por ejemplo, definir a Goya y verlo claramente sin comenzar destacando lo que tiene de bruto y de torpe es gana de renunciar por anticipado a conseguirlo, y es cegarse para una de las dimensiones más sabrosas de su genio.

§ 3

[PINCELADAS SON INTENCIONES]

Vemos una cosa nueva —*verbi gratia* la obra de un pintor. Ver no es algo que nosotros hacemos, sino algo que nos pasa. Lo primero que hacemos nosotros viene después de verla. Y es sobremanera curioso esto que primero hacemos. Porque consiste en mirar en derredor, en nuestro contorno social buscando, sea en las conversaciones, sea en los libros —por tanto, y en suma, *ahí* en derredor, *ahí* en nuestro mundo—, algunas palabras, algunas opiniones que nos aclaren lo que esa cosa, para nosotros más o menos nueva, es. Se trata de un primer movimiento, elementalísimo, como instintivo, que todos tenemos. Debía haberse hecho notar, porque revela algo estupendo. Revela que el hombre, *en su primer movimiento*, espera, confía en que eso de que ha menester —en este caso, una aclaración— *lo hay ahí*, en el mundo. Por tanto, que en el mundo hay lo que el hombre necesita. Por tanto, que el mundo es bueno y que da gusto estar en él. ¡Estupendo!, ¿no es cierto? Todas las experiencias sufridas, todos los desencantos, todas las angustias que ha padecido desde hace un millón de años, no han sido capaces de impedir que el hombre en primer movimiento sea optimista. El sencillo fenómeno tiene una trascendencia que no es fácil exagerar. Porque hay sobradas razones para que el hombre no sea optimista y no hay ninguna para que de suyo, inicialmente y en su más pura espontaneidad, resulte que lo es. Consten aquí, sin más desarrollo, el hecho y su alcance.

He hablado de ello porque en mi relación con Goya me he sorprendido repetidamente ejercitando ese primigenio optimismo. Cada vez que veía los cuadros, grabados, dibujos de Goya, me retiraba de la visión, como en resaca, hacia los

estantes de las bibliotecas. Creía estar seguro de que se habían escrito muchos libros sobre Goya. Si hay un pintor en el universo que tenga *sex-appeal* para todas las especies imaginables de autores de libros, es ciertamente Goya. El conjunto de su obra produce un efecto alcohólico sin par, alegra las pajarillas al más ascético intelectual. La cabeza fuerte, aguda, rigorosa del genuino hombre de ciencia, se siente atraída por lo que en ella hay de auténtico y constante problema, un problema acometedor de astas finas y peligrosas. (Los antiguos se representaban siempre un problema como algo «biscornuto», lo veían como un toro). El ensayista se siente arrollado por el torrente de sugestiones que de sus lienzos y grabados brota sin cesar. El erudito parece reclamado por toda esa vida invisible del hombre Goya, que no hay razón para suponer que quedará siempre incógnita.

Pues bien, ha sido para mí una sorpresa, siempre renovada, que, aun en aforo meramente cuantitativo, el número de libros y estudios compuestos sobre Goya es escasísimo. Si de la cantidad pasamos a la cualidad nos encontramos con algo aún más sorprendente. Ni tengo autoridad ni tengo para qué sentenciar sobre el valor de los libros dedicados a este pintor. No entro en la cuestión. Me atrae más un hecho independiente de toda apreciación. Este: que en la bibliografía sobre Goya, además de ser tan escasa, no existe un solo intento de comprender a Goya, es decir, de aclarárnoslo. No implica esto, en mi propósito, censura alguna para los autores. La censura no tendría interés ninguno y el hecho, tomado por sí, lo tiene sobrado. Si hay alguien que reclame ser comprendido, ser explicado y no sólo visto, es Goya, sobre todo si, como parece obligatorio, se contempla la totalidad de su obra. Con el Greco pasa lo mismo a los que no han visto mucha pintura. Pero por razones muy diferentes y sólo superficiales. El público profano no entiende de primeras al Greco porque éste emplea un lenguaje de formas bastante estrambótico. En rigor, se trata de un *argot*, el *argot* estilístico en que termina el manierismo italiano. Una vez que se ha caído en la cuenta de cuál es la gramática de su «extremismo» formalista, el Greco es uno de los pintores más transparentes y menos problemáticos que existen. Es, además y contra todo lo que se viene diciendo, bastante pobre de momentos. Con Goya pasa lo contrario: se le entiende desde luego, pero eso que de él se entiende es siempre, por esta o por la otra *razón,* un problema, un enigma.

Véase el libro de Mayer que, aunque de 1925, es el último en que se recorre la vida toda y toda la obra de Goya. Dejemos a un lado el catálogo de la producción goyesca que es labor benemérita y, aunque necesitada de bastantes rectificaciones, base de toda labor futura. Pero vayamos al texto. Mayer nos cuenta la vida de Goya en relación con su arte y estudia todos los lados aparentes de ésta. Habla con frecuencia de los pintores que han podido influir sobre Goya, pero lo hace con un extraño titubeo, sin querer comprometerse. De su estilo nos va enunciando uno a uno, inconexamente, muchos de sus atributos. A veces sus observaciones son perspicaces. Pero lo que no se intenta ni remotamente es reunir en una línea esos elementos del estilo «Goya» y damos su figura, su fórmula. Como no hace esto, menos puede fijar

los «orígenes» de Goya.

Ahora bien, no es dudoso que los historiadores del arte queden comprometidos a descubrir la unidad oculta en que todos los ingredientes de la obra de Goya aparecen orgánicamente conectados. Es preciso que nos aclaren cómo el hombre y el artista que pinta, por ejemplo, el cartón de tapiz titulado *El Cacharrero*, en que se sueña el mejor de los mundos posibles, son el mismo hombre y el mismo artista que asesinó las paredes de su propia casa cubriéndolas con los pavorosos chafarrinones de sus «cuadros negros». Todo lo que no sea esto no es *hablar de Goya*, sino precisamente eludir la conversación sobre él.

Quisiera incitar a nuestros historiadores del arte para que acometiesen con resolución esta empresa. Sólo ellos pueden intentarla. Pero es menester que previamente rectifiquen una idea errónea que de la ciencia histórica tienen. Ho hay historia sin datos, sin hechos comprobados. Pero la historia no consiste en los datos. La misión de éstos es, primero, obligarnos a imaginar hipótesis que los expliquen, que los interpreten porque todo hecho es por sí equívoco, y segundo, confirmar o invalidar esas hipótesis. La perfección lograda en las disciplinas instrumentales de la historia quita a ésta todo pretexto para que no dé el paso decisivo que la instaure como genuina ciencia. Este paso es el empleo del método hipotético que ha permitido constituirse a las demás ciencias empíricas.

En nuestro caso se trataría de esto: hay que imaginar al hombre Goya. Digo «imaginar». Hay que partir, claro está, de los datos que sobre él poseemos, pero no hay que limitarse a ellos. Esos datos son sólo los puntos de referencia donde queda inscrita la figura imaginaria de Goya. Ya estoy oyendo que se dice: «¡Eso es *fantasía*!» Pues claro que lo es. Pues ¿y qué otra cosa va a ser? ¿Qué idea se tiene de la ciencia? La ciencia es fantasía. Dígaseme qué otra cosa sino fantasía son el punto matemático, la línea, la superficie, el volumen. La ciencia matemática es pura fantasía, una fantasía exacta. Y es exacta precisamente porque es fantasía. Ningún dato sensible nos da el punto, la línea, etc. En las ciencias de realidad, como la física o la historia, la fantasía está condicionada, limitada, fecundada por los datos, pero el cuerpo doctrinal en que consisten no puede menos de ser una creación fantástica. Está bien que se califique despectivamente de «mera fantasía» la obra histórica en que, junto a los datos positivos, se agregan «datos» imaginarios, es decir, hechos concretos de que no hay documento. Eso es la novela histórica. Mas cuando digo que es metódicamente ineludible imaginar al hombre Goya, no se trata de fantasear acontecimientos concretos de su vida, sino de precisarnos posibilidades. Un hombre es, ante todo, un sistema de posibilidades e imposibilidades. Y ese sistema es lo que el historiador está comprometido a precisarse.

No se hagan aspavientos. Después de todo se trata de ejecutar reflexiva, disciplinada y *técnicamente* lo que, a la buena de Dios, sin continuidad ni deliberación, hace el historiador y aun el simple contemplador constantemente.

Ahí está un «cuadro negro» de Goya. Aquello no ha surgido por generación

espontánea. Se compone de pinceladas que dio la mano de un hombre. Esa mano iba gobernada por una intención. Cada una de esas pinceladas fue dada como medio para el fin que era esta intención. Entender esas pinceladas es referirlas a ésta. No hay, pues, más remedio que descubrir la intención de Goya. Y, en efecto, acontece que no se puede ver ese cuadro sin que en la mente del espectador se incorporen varias hipótesis sobre cuál fue el propósito de Goya. En los estudios sobre él escritos están esas hipótesis, pero están irresponsablemente enunciadas, tal y como se ocurrieron, sin dar razón de sí. Por eso flotan con el carácter de arbitrariedades. El mismo que las enuncia no se hace solidario de ellas[133]. Entender a Goya implica que, una vez visto ese cuadro, nos volvamos de espaldas a él y nos pongamos a analizar nuestras hipótesis, a articular unas en otras, a eliminar las que, por tal o cual razón, son inaplicables. ¿Se trata de una «broma pesada» con que Goya quiere sorprender al visitante? ¿Se trata de que Goya era un sifilítico y a los sesenta años sufrió estados anormales de mente? ¿Se trata de un *odium professionis*, una antipatía hacia las *bellezas* de la pintura que se descarga en una voluntad de cocear todo arte? ¿Se trata de una confesión en que se expresa una insólita, pero auténtica y lúcida, conciencia trágica de la existencia humana?

No vale dejar en pie estas múltiples interrogaciones. Hay que eliminar las que no sirvan y decidirse por una de ellas o imaginar otra distinta.

El ejemplo es violento porque se refiere a un caso extremo en la historia de la pintura. Pero lo que él revela con excesiva energía es aprovechable para cualquiera otra de sus obras. Y lo que revela es esto: que, en una u otra dosis, todo cuadro es equívoco, como suele serlo cuanto tiene el carácter de «expresión». Equívoco es un signo que nos significa a la vez varios sentidos. Por eso no basta con ver el signo, con contemplar el cuadro. Hay que interpretarlo, esto es: eliminar por imposibles todos los sentidos aparentes menos uno, que será el auténtico, el que tuvo para el pintor. Para esto es menester decidir cuál fue su intención, y como la intención de un pintor no es sino una acción de su vida, quedarnos irremisiblemente consignados al sistema vital del hombre que fue. No hay escape. La menor pincelada de un cuadro, si queremos entenderla de verdad, nos hace rebotar del lienzo, pared, tabla o papel pigmentado al orbe dinámico de una existencia. Sólo después de poseer éste con cierta claridad podemos volver a mirar el cuadro con alguna probabilidad de saber lo que él quiere «decir». La vida de un pintor es la gramática y el diccionario que nos permitiría, si la conociésemos, leer inequívocamente su obra.

En lo que sigue tendremos frecuente ocasión para mostrar en la obra más normal y llana de Goya equívocos menos [extremados] que el aludido y, por lo mismo, mucho más interesantes.

§ 4

GOYA, DISTANTE DE SUS TEMAS

Ante todo, se me ocurre, hay que dirigir una mirada panorámica a la obra de un pintor. Hay que tenerla a la vista en su *totalidad*. «Eso es perogrullesco» —habrá dicho ya ese lector arisco, indómito que más que leer contralee, para quien la lectura es una gran ocasión de irritarse y él goza de un vasto presupuesto de irritación que necesita *invertir*, según la terminología de los economistas. Es un lector admirable. Yo me he pasado la vida a mamporros con él. Es muy bruto, claro está. No quiere enterarse de lo que lee, por supuesto. Necesita insultar al escritor. Meter entre las líneas su denuesto. Y es inútil que pocas líneas después vea que el autor iba en camino de enumerar una idea muy distinta de la estupidez que él tenía en la cabeza. No por eso aprenderá a tener un poco de calma, a dejar al escritor su juego, a darle tiempo para que diga lo que él no sospecha. Este lector turbulento al leer sale, en rigor, a cazar en la selva y, pase lo que pase, necesita volver trayendo a la rastra, sanguinolentas, las vísceras del autor.

Pues bien, ante todo hay que tener a la vista la *totalidad* de la obra de un pintor. No una a una sus producciones. No es aún hora de definir el estilo y sus orígenes y sus cambios. Se trata de una cuestión muy simple pero decisiva: hacer el inventario de los temas que el artista ha pintado y, más todavía que esto, de los *temas que no ha pintado*. En la exclusión de muchos de estos temas no es el pintor personalmente responsable. Es «hombre de su tiempo» y su tiempo se ha encargado de excluirlos. Pero en el bloque de temas que el tiempo propone suele cada artista operar una selección —quedarse con irnos, negarse a los otros— y la línea de ese corte nos orienta luminosamente sobre lo primero que es forzoso determinar respecto a un pintor, a saber: cómo tomaba su oficio, qué era para él «ser pintor». No se trata, repito, de filiar el estilo que tenga su pintura. El estilo de un pintor nace, igual que la planta sobre una tierra, sobre el modo como él siente y toma su oficio[134]. Velázquez, por ejemplo, pasada su adolescencia, no consideró nunca su pintar como un oficio. Por eso no aceptó encargos ni pintó las cosas que los pintores de oficio pintaban en su tiempo. Basta hacerse presente el contenido de su obra *entera* para que esta idea se incorpore en nuestra mente: Velázquez no tuvo vocación de pintor. La cosa es estupefaciente, pero no ofrece duda. Viceversa, esa idea nos aclara inmediatamente algunos caracteres generales de su obra, como son su escasez, la ausencia de los temas habituales en la época o la inversión de éstos[135], la frecuencia con que dejaba sin terminar sus cuadros, y otras cosas mucho más decisivas que éstas, cuyo enunciado reclamaría desarrollos demasiado amplios.

Goya representa el caso estrictamente opuesto. Ha pintado todos los temas divinos, humanos, diabólicos y fantasmáticos. En la elección de temas se caracteriza por no haber excluido ninguno, desde el cuadro religioso, la alegoría y la «perspectiva» (San Antonio de la Florida) hasta el grabado anecdótico y la caricatura.

Me he preguntado más de una vez si no es este carácter universal, omnímodo, de la obra de Goya una de las causas que han paralizado, en los estudiosos de Goya, todo intento de definir su unidad orgánica.

¿Qué significa esta ilimitada amplitud de fauces con que Goya se traga el torrente de los temas? Significa varias cosas, me parece. La primera, que Goya se sentía capaz de todo, lo cual no quiere decir que lo fuera. La vulgaridad de casi todos sus cuadros religiosos, la insulsez de sus alegorías indican que, para él, sentirse capaz de un tipo de asuntos no implica la conciencia de poseer ideas valiosas y propias acerca de su interpretación ni, por otra parte, afinidad de su persona con el tema. ¿En qué consistía, pues, esa evidente conciencia de universal capacidad? A mi juicio, no se suele destacar todo lo debido una virtud que Goya poseyó en alto grado, a que daba suma importancia, de que se sentía orgulloso y que casi apuntaba en manía, —la riqueza, casi sin límites, de su destreza como artífice, de su práctica en todas las técnicas de pintura, grabado y dibujo—, en suma, lo que quisiera llamar su «artesanía». Toda la vida se le ve preocupado de adquirir y manejar cuantos modos de expresarse en formas bidimensionales divisa en el horizonte. Más aún: en este orden es de una constante originalidad. Sus frescos son una inaudita combinación de temple y fresco. Sus grabados una mixtura de aguafuerte, bruñido y aguatinta. A los pocos años de inventar Senefelder la litografía, ya está Goya, que es un anciano, haciendo litografías. Sus cuadros están pintados con pinceles y con brochas, con cañas de su invención, con espátula, con cuchillo y con esponjas. Probablemente tenía muchos otros «secretos de taller» en que sus contemporáneos, grandes ignorantes en materia de pintura y grandes distraídos para lo que había ante sus ojos por hallarse obsesos con la resolución de reformar el mundo, no repararon y nos dejaron para siempre incógnitos.

Se origina, pues, la vehemente sospecha de que Goya tomó su oficio de pintor como una artesanía superior, se sintió como un artífice y nada más. Para entrar en Goya conviene reprimir durante un rato la idea del «artista» a que el siglo romántico nos ha habituado. Con ello no hacía nada que le fuese peculiar. Desde fines del siglo XVII la valoración pública del pintor mengua —y ahora me refiero a Italia, que ha sido la norma en todos los aspectos del arte europeo hasta 1800. Mientras Salvatore Rosa —1615-1673— tenía una figura social de príncipe como la había tenido Rubens, los pintores desde 1680 retrogradan en la jerarquía social. A esto acompaña ineludiblemente una depauperación en la persona íntima del pintor que hace de éste, en efecto, un mero artesano, si se quiere, la aristocracia de la artesanía; va con ello una creciente incultura del «artista» y una mentalidad poco distante de la del obrero manual. Las cartas de Goya son cartas de un ebanista[136].

La segunda cosa que la universalidad de los temas en la obra de Goya nos revela, es la misma vista por su revés. Goya no tiene relación directa y personal con sus temas durante la mayor parte de su vida. Que en la segunda mitad de ésta broten súbitamente inspiraciones personalísimas, una casi maníaca insistencia sobre asuntos

que nadie le encargaba y en que él se complacía, es cosa que, luego veremos, no hace sino subrayar la normal constancia de lo contrario. Hasta el punto de que si un filólogo se ocupa en precisarnos lo que para Goya significa «capricho» —vocablo muy frecuente en su correspondencia, en sus titulaciones, en documentos a él referentes— se descubrirá que para él representa todo aquello que un pintor hace al margen de su oficio. El valor que luego han adquirido las caprichosidades de Goya no debe desorientarnos sobre la contextura básica de su ser, de lo que las cosas —y entre ellas, su oficio— fueron para él.

Yo no sé si se ha hecho notar por otros algo tan evidente como curioso e inquietante que hay en la actitud de Goya ante sus asuntos, actitud patentizada en sus mismas obras. Es una extraña distancia de su persona, incluso de su persona artística, al tema. No digo que al cuadro, pero sí que al tema. Los objetos que interpreta —cosas o personas— no le interesan con ningún interés directo, inmediato que revele el menor calor humano irradiando hacia ellos. Se los ha puesto delante y se limita a interpretarlos según su manera, unos con cuidado, otros con atroz descuido. En los cuadros que pintó *motu propio* —casa de locos, disciplinantes, mascaradas, degollaciones, fusilamientos, naufragios, pánicos— su interés es oblicuo. Los pinta precisamente *porque* son temas humanamente negativos.

Esta falta de humana simpatía por los seres que pinta es precisamente una de las causas de su estilo. Muchos han reparado ya que en sus composiciones al entrar el ser humano queda *ipso fado* convertido en un muñeco perfectamente canjeable por otro. Las caras no son caras, son caretas. El mismo motivo contribuye a otra peculiaridad de sus cuadros lúcidamente anotada por Mayer: que no tienen protagonista. Todo en ellos queda mediatizado, igualado y convertido en pieza cualquiera de la composición. El protagonista es el cuadro mismo.

Se habla con fatigosa reiteración de la impetuosidad de Goya, del calor humano de su pintura, pero yo no veo nada de eso como no sea en algún lugar excepcional de su obra. Ha solido padecerse un estrambótico empeño de presentar a Goya como prototipo del hombre español y se ha partido, por anticipado, de un esquema de españolismo sobremanera arbitrario y pueril. Con lo cual se ha falsificado a Goya dos veces. El brillo único de las superficies pintadas que Goya nos presenta, la refulgencia que hace de ellas joyas, joyas de luz y cromatismo, y embriaga, como físicamente, nuestra visión, no arguyen impetuosidad ni calor emotivo. Un orfebre no tiene por qué ser apasionado. En cuanto al rompimiento de formas, el abandono de veladuras, la singularidad de la pincelada característicos de su última época —¡qué casualidad!— son rasgos que aparecen al mismo tiempo en toda Europa, empezando por Inglaterra. Es la «manera suelta» que no va a abandonarse ya durante todo el siglo XIX.

La amplísima tesitura de sus temas no significa, pues, en Goya, riqueza de inspiraciones ni entusiasmo que irradia hacia todos los puntos cardinales. Significa, por el contrario, que, como los demás pintores españoles de su tiempo, está instalado

en su labor como en un oficio o faena cotidiana, en que el oficial vive atenido a los encargos que recibe. Nada estorba tanto la comprensión de Goya como suponerle desde luego poseído por la idea de que la pintura es una actividad «genial». Lo interesante de su figura artística es precisamente ver cómo, de cuando en cuando y en tiempos ya tardíos, la cotidianeidad de su oficio experimenta extrañas perforaciones eruptivas de «caprichosidad», que es como entonces era visto lo que el siglo siguiente va a llamar «genialidad[137]». En Goya brota repentinamente y en la pintura por vez primera el romanticismo, con su carácter de irrupción convulsa, confusa de misteriosas y «demoníacas» potencias que el hombre llevaba en lo subterráneo de su ser.

§ 5

GOYA Y LO POPULAR

Goya nace en un pueblo y en un pueblo aragonés, lo cual equivale a pueblo en superlativo. No recibe enseñanza literaria alguna. Aprende el arte en Zaragoza, donde convive con otros de origen parecido. En España no había pintores que tuviesen siquiera buena escuela. El aprendizaje de Goya es deficiente y nunca logrará superar cierta inseguridad de mano que le hace casi siempre ser una cosa extraña: un gran pintor balbuciente. Tiene el carácter bronco, impulsivo, «elemental» de sus paisanos cuando les falta el montaje de frenos e inhibiciones en que consiste la «buena educación». Pero no hay pretexto para levantar una leyenda de heroísmo aventurero e indómito. Hace lo que tantos otros jóvenes pintores: procurarse los medios para ir algún tiempo a Roma. Sus primeros trabajos en las iglesias de Zaragoza revelan un oficial de su arte, bien dotado, menos bien adiestrado y que no tiene nada que decir. Vive artísticamente sin gran soltura en las formas del tiempo, sobremanera anquilosadas y que sólo viene a agitar un poco el vendaval decorativo que fue Tiépolo.

Conviene acentuar desde luego que el desarrollo de Goya fue muy lento. No era de suyo una cabeza clara. Cuando viene a Madrid y en 1775 comienza la serie de los cartones para tapices, no ha hecho aún nada que ni de lejos sepa a Goya.

Se le ha presentado siempre como un hombre que produce desde su secreta, profunda y huraña soledad íntima, como el hontanar que mana de recónditas venas terrestres. Me atrevería a preguntar a los historiadores del arte si hay fundamento para pensar así. Los «eternos» cuadros negros, algunas de sus series de grabados, obra toda de los últimos veinte años de su larga vida, gravitan inoportunamente sobre la interpretación de su existencia normal como pintor y como hombre. Yo veo en este

instante de su llegada a Madrid y de ponerse a trabajar para la fábrica de tapices, bajo las indicaciones de Mengs, ejemplo de otro temperamento muy distinto.

En los «cartones» comienza a manifestarse el Goya que podía y tenía que ser. Y es precisamente cuando por vez primera en su vida se encuentra sometido a la presión de un ambiente homogéneo y de fisonomía muy precisa: el mundo de la Corte, más aún, el mundo palatino. Los tapices son para palacios reales: la manufactura pertenece a la Corona: la dirección es dada por el pintor de cámara. Y he aquí que el mozancón rudísimo de Fuendetodos y de Zaragoza se pone inmediatamente a tono; más aún, en ese ponerse a tono brota su personalísima inspiración. Catorce años más tarde, en 1790, entra en contacto frecuente con la sociedad aristocrática y en amistad con los grandes intelectuales del tiempo. Es otro ambiente distinto del palatino, en que dominan otras inquietudes y donde irrumpen las «nuevas ideas». Pues bien, entonces asistiremos a un nuevo rebrotar de Goya: posibilidades que en él yacían inertes se movilizan. Cuando otros quince años después aparecen en España los efectos de la Revolución Francesa, Goya se encuentra envuelto en una tercera atmósfera y, a pesar de sus años, de su sordera, reaccionará con nuevas emanaciones de su interior arcano. Todo esto nos llevaría a pensar en un hombre hipersensible al contorno, que vive de él, o como los caracterólogos y, especialmente, los psiquiatras dicen, que es «sintónico». La figura somática de Goya es la que suele corresponder a esa condición.

Mas si decimos que en los «cartones» surge Goya, sería bueno ponernos de acuerdo sobre qué es lo que surge. El despiste en la interpretación de nuestro pintor proviene de un error garrafal que se cometía al apreciar este momento propiamente inicial de su obra. Por fortuna, nuestros investigadores pusieron hace tiempo correctivo a esa confusión. Me refiero a los temas de los tapices. Algunos de estos temas son escenas populares o semipopulares españolas. Por una ignorancia, que no es perdonable, se supuso que ese carácter popular de los asuntos se debía al albedrío de Goya. Y de aquí salió disparada la idea de un Goya entusiasta de lo popular y castizo, que vivía con los chisperos y manolas, con toreros y jaques. Hoy sabemos que no sólo la indicación general de que pintase cuadros de costumbres nacionales le llegaba a Goya desde arriba, sino incluso que le fueron sugeridos no pocos de los temas singulares. Cuando excepcionalmente no es así, Goya tiene buen cuidado de hacer constar en el documento de entrega: «es de mi invención».

En el supuesto popularismo de Goya hay que restar las partidas siguientes: Primera: desde comienzos del siglo XVIII los pintores palatinos, que eran extranjeros —Houasse, Paret, los hijos de Tiépolo— tratan constantemente asuntos populares. Segunda: lo propio acontece por esos tiempos en toda Europa. Tercera: el «popularismo» es una de las grandes vetas de la pintura continental desde el último tercio del siglo XVI. En Italia comienza explosivamente con Caravaggio. Al choque de su influencia surgió nada menos que Velázquez. Pintar, pues, costumbres del pueblo no significa nada característico en 1775. Pero hay algo más fuerte. Cuarta:

durante el siglo XVIII se produce en España un fenómeno extrañísimo que no aparece en ningún otro país. El entusiasmo por lo popular, no ya en la pintura, sino en las formas de la vida cotidiana, arrebata a las clases superiores. Es decir, que a la curiosidad y filantrópica simpatía sustentadoras del popularismo en todas partes, se añade en España una vehementísima corriente que debemos denominar «plebeyismo». No escojo el vocablo al desgaire. Lo tomo de la ciencia lingüística donde tiene valor terminológico con un significado muy estricto. Se trata de lo siguiente: aparecen frecuentemente en el lenguaje dos formas de una misma palabra o dos palabras que significan lo mismo, de las cuales una tiene origen culto y otra ha sido conformada por la pronunciación y el uso populares. Pues bien, la tendencia en la colectividad que habla esa lengua a preferir la forma popular a la erudita o culta se llama en lingüística «plebeyismo». Cierra dosis de ello es normal en todas las lenguas, las nutre, las presta gracejo y las desalmidona.

Imagínese ahora el lector esa tendencia extendida de las formas verbales a los trajes, danzas, cantares, gestos, diversiones de la «plebe». Habríamos trascendido de la lingüística a la historia general de la nación. Y si, en vez de la dosis habitual de ese juego imitativo de lo plebeyo, nos representamos un entusiasmo apasionado y exclusivo, un verdadero frenesí que hace de él, ni más ni menos, el resorte más enérgico de la vida española en la segunda mitad del siglo XVIII, tendremos circunscrito el gran hecho de nuestra historia que llamo «plebeyismo». No logro comprender cómo este fenómeno no ha sido destacado y definido adecuadamente, porque su tamaño —en extensión y dinamismo— es enorme, porque sus efectos duran hasta los primeros años del presente siglo —mi generación lo vivió aún plenamente durante su adolescencia— y porque no creo que haya acontecido en la historia de ningún otro pueblo nada parejo. Dondequiera la norma fue todo lo contrario: las clases inferiores contemplaban con admiración las formas de vida creadas por las aristocracias y procuraban imitarlas. La inversión de esta norma es la más auténtica enormidad. Pues esta enormidad es la que ha sustentado —no se trata de menos que eso— la vida española durante muchas generaciones. La plebe existía alojada en las formas vitales de su propia invención con entusiasmo, consciente de sí misma y con inefable delicia, sin mirar de soslayo los usos aristocráticos en anhelosa fuga hacia ellos. Por su parte, las clases superiores sólo se sentían felices cuando abandonaban sus propias maneras y se saturaban de plebeyismo. No se trate de minimizar el hecho: fue el plebeyismo el método de felicidad que creyeron encontrar nuestros antepasados del siglo XVIII.

Calcúlese la cantidad de cosas peculiares e insólitas que han tenido que acontecer en España desde fines del siglo XVII para que medio siglo después se produjese fenómeno tan enorme e inaudito. Sin embargo, esas cosas han pasado inadvertidas todas ante los ojos cegatos de los historiadores. Pero dejando, ya que no es la ocasión, los orígenes del fenómeno, precisemos sus tres dimensiones principales.

La primera consiste en los trajes y aderezos del pueblo madrileño y de algunas

capitales andaluzas. A ello va inseparablemente unido el repertorio de actitudes y posturas, gestos, líneas y melodía de los movimientos corporales, modos de pronunciar la lengua, giros y vocablos.

Es indecible hasta qué punto decayó en la segunda mitad del siglo XVII la aristocracia española. «No hay cabezas», decía ya en documento oficial el Conde-Duque, y lo mismo repetía Felipe IV cuando, al despedir a éste, reasume en su persona el Poder. Léanse las cartas de jesuitas correspondientes a esos años y pasmará la claridad con que los españoles de entonces se daban cuenta de la nulidad de su nobleza[138]. Había perdido ésta toda fuerza de creación. No sólo para la política, la administración y la guerra se mostraba incapaz, sino también para renovar, o siquiera sostener con gracia, las formas del cotidiano existir. Dejó, pues, de ejercitar la función principal de toda aristocracia: la ejemplaridad. Trajo esto consigo que el pueblo se sintiese desamparado y abandonado, sin modelos, sugestiones ni disciplinas venidas de lo alto. Entonces se manifiesta una vez más el extraño poder que ha tenido nuestro pueblo ínfimo para *fare da sé*, para vivir por sí mismo y desde sí mismo, para nutrirse de su propio jugo e inspiración. Llamo «extraño» a ese poder porque es mucho menos frecuente en las naciones de lo que, mirada la cosa a bulto, pudiera suponerse. Desde 1670 la «plebe» española comienza a vivir vuelta hacia dentro de sí misma. En vez de buscar fuera sus formas, educa y *estiliza* poco a poco las suyas tradicionales[139]. De esta labor espontánea, difusa y cotidiana va a salir el repertorio de posturas y gestos del pueblo español en los dos últimos siglos. Ese repertorio tiene un carácter que hace de él algo, según creo, único, a saber: que consistiendo en actitudes y movimientos espontáneos como todo lo popular, esas actitudes y esos movimientos están ya estilizados. Ejecutarlos no es simple vivir, sino vivir «en forma», existir con estilo. Nuestro pueblo se creó una como segunda naturaleza que estaba ya informada por calidades estéticas. Y ese repertorio de líneas y ritmos usados a toda hora constituyó un vocabulario, un material precioso de que emergieron las artes populares. Estas representaban, pues, una segunda estilización deliberada que se practicó sobre la primaria del constante moverse, gesticular y conversar. Ejemplo de ello son las otras dos grandes dimensiones de la arrolladora corriente «plebeyista» que inundó casi por entero a España en torno a 1750. Se trata de las dos máximas creaciones artísticas de nuestro pueblo en aquel siglo: las corridas de toros y el teatro.

Lo que llamamos corridas de toros apenas tiene que ver con la antigua tradición de las fiestas de toros en que actuaba la nobleza. Precisamente en esos últimos años del siglo XVII en que, según mi idea, el pueblo español se decide a vivir de su propia sustancia, es cuando por vez primera nos tropezamos con alguna frecuencia en escritos y documentos con el vocablo «toreros» aplicado a ciertos hombres plebeyos, que en bandas de un profesionalismo todavía tenue recorren villas y aldeas. No era aquello aún la «corrida de toros», en el sentido de un espectáculo rigorosamente conformado, sometido a reglas de arte y a normas de estética. La gestación fue lenta:

duró medio siglo. Puede decirse que es en torno a 1740 cuando la fiesta cuajó como obra de arte. La lentitud del proceso y la causa de que poco antes de esa fecha la modelación artística del juego popular con los toros llegase a estar en punto, son temas que aquí sobran y me llevarían a largos desarrollos. Ello es que en la cuarta década del siglo aparecen las primeras «cuadrillas» organizadas, que reciben el toro del toril y, cumpliendo ritos ordenados y cada día más precisos, lo devuelven a los corrales muerto «en forma». El efecto que esto produjo en España fue fulminante y avasallador. Muy pocos años después, los ministros se preocupaban del frenesí que producía el espectáculo en todas las clases sociales. Hay un dictamen de Campillo —que fue un gran gobernante— en que éste se muestra desesperado porque le han hecho saber que en Zaragoza los hombres del pueblo empeñan la camisa para poder ir a los toros[140]. Pocas cosas en todo lo largo de su historia han apasionado tanto y han hecho tan feliz a nuestra nación como esta fiesta en la media centuria a que nos referimos. Ricos y pobres, hombres y mujeres, dedican una buena porción de cada jornada a prepararse para la corrida, a ir a ella, a hablar de ella y de sus héroes. Fue una auténtica obsesión. Y no se olvide que el espectáculo taurino es sólo la faz o presencia momentánea de todo un mundo que vive oculto tras él y que incluye desde las dehesas donde se crían las reses bravas hasta las botillerías y tabernas donde se reúnen las tertulias de toreros y aficionados.

No menos entusiasmo que los toros provocó en estos tiempos el teatro. ¿Por qué no consta como hecho grueso y de todos sabido que el tiempo de 1760 a 1800 ha sido la época en que los españoles han gozado más del teatro? Si padezco error desearía ser formalmente rectificado, pero si se cae, por fin, en la cuenta de que el hecho es cierto, convendría que los historiadores nos lo hiciesen ver, lo destacasen y perfilasen, porque es de sobrada importancia. Entonces —y no en el siglo XVII— el teatro se hace placer de todos, forma un trozo de su haber vital, les *es* plenamente y hasta el fondo del alma. Ahora bien, por aquellas fechas los dramaturgos eran tan nulos como los pintores. La falta de talentos científicos, literarios y plásticos en España desde 1680 es tremebunda, hasta el punto de constituir un fenómeno patológico que reclama esclarecimiento. Se representaban por millonésima vez las comedias de nuestro viejo teatro barroco. Pero a esto se habían agregado toda una serie de nuevos géneros teatrales —sainetes, jácaras, tonadillas— de origen y estilo plebeyos o, como la zarzuela, nacidos en la Corte pero informados cada día más por el estro popular. Estos nuevos géneros carecían de valor literario; más aún, no pretendían tenerlo. ¿Cómo se explica que, no obstante, el teatro español atravesase lo que acaso ha sido su mejor época? Los que tienen una idea perfectamente arbitraria y pueril de la historia del teatro universal y volviéndose de espaldas a los hechos suponen *ad libitum* que el teatro es primordialmente un género literario, no pueden comprender esto, y ello es la causa de que no habiendo sido este tiempo buena sazón de dramaturgos quedasen ciegos para reconocer que, a pesar de ello, fue una etapa culminante de nuestro teatro. Mas cuando se sabe que lo normal en la historia de todo

teatro es que éste viva principalmente de actrices, actores y escena, y sólo en segundo término, y muy pasajeramente, de los poetas dramáticos, la cosa se hace, sin más, llana. La etapa del teatro español a que ahora aludimos es un ejemplo extremado y como caricaturesco de ello. Bajo la arcaica mugre de nuestro teatro barroco y junto al puñado de autores imbéciles que encharcaban la escena, surge desde 1760 una serie ininterrumpida de actrices geniales y de actores egregiamente dotados. Unas y otros de cuna plebeya, salvo rarísimas excepciones. Las actrices eran, a la vez que recitadoras, cantantes y danzarinas. Porque fue exclusivamente obra de una serie de actrices y actores que, sin interrupción, se suceden en las tablas desde 1760 hasta comienzos del siglo XIX. Las actrices, sobre todo, debieron poseer condiciones geniales y representan uno de los más ilustres brotes que ha tenido la feminidad española. Nadie les había enseñado la gracia qué a borbotones hacían manar de sí y arrebataba a todo el mundo. Ellas hicieron de la escena algo así como el trigémino de la vida nacional. Su popularidad no tenía límites. Todo el mundo conocía, comentaba y discutía no sólo el primor de su actuación escénica, sino los más ínfimos detalles de su vida particular. Porque la personalidad de estas magníficas criaturas rebosaba del escenario y se hacía patente en calles, paseos y fiestas de Madrid. Los más peraltados nobles se apasionaban por ellas —ejemplo, el duque de Veragua por María Ladvenant —, y las duquesas las cortejaban y el pueblo andaba a cachetes todas las tardes por defender la primacía de la actriz que cada grupo idolatraba. En menor escala acontecía lo propio con los actores. Hubo que desterrar a más de uno porque las pasiones que inspiraban en las más altas señoras pasaban de todas las rayas[141].

He dicho que este ejemplo de la preeminencia de los farsantes sobre los autores era, por su extremismo, caricaturesco. No es caprichosa la calificación, porque de tal modo vivió el teatro entonces de actrices y actores que el interés del público se prendía, más allá de sus destrezas profesionales, en sus personas mismas. Lo cual produjo esta sorprendente inversión: los autores comenzaron a hacer *personales* de sus obras a las *personas* de los representantes. Tal aconteció al autor que ejerció durante veinte años la soberanía en los teatros: don Ramón de la Cruz. Pero este dramaturgo —que compuso innumerables sainetes, zarzuelas, loas, tonadillas, jácaras, que tradujo para justificarse ante los del «bando francés» tragedias francesas e italianas— es un claro ejemplo de los despistes que sufren los historiadores. Porque sus famosos sainetes son, literalmente, poco más que nada, y, además, *no pretendían ser obra poética de calidad*. Todo su propósito y su valor radicaban en ser algo parecido a lo que hoy son los guiones de películas: un cañamazo donde las actrices y actores podían lucir sus donaires. De aquí que acabase por hacer de los histriones las figuras mismas de sus argumentos. Esto llevaba a los del bando francés al colmo de la indignación. Así, Samaniego: «Por fin, cansado de inventar los poetas, han puesto su doctrina en boca de los mismos cómicos, y, para asegurar la ilusión, Garrido Tadeo y la Polonia nos cantan sus amores, sus deseos, sus cuidados y sus extravagancias[142]».

La ejemplaridad que faltaba a la nobleza irradiaba de la escena. «¿Y quién duda —dice el mismo Samaniego— que a estos modelos (los del teatro) se debe también aquel resabio de *majismo* que afectan *hasta las personas más ilustres de la corte…* sus trajes y modales truhanescos?»[143].

No había más remedio que detenerse un poco en la equematización de este tupido paisaje de plebeyismo que constituye la auténtica «alma colectiva» de Madrid cuando Goya llega a la Villa y Corte. Ahora podremos averiguar quién es Goya, en orden a su pretendido casticismo del que se ha intentado hacer sustancia de su vida y persona. Porque un hombre es aquello que hace frente al sistema de vigencias establecidas en el contorno donde se halla infuso. Mas, a fin de que la respuesta a nuestro requerimiento sea inequívoca, necesitamos añadir a todo lo dicho un decisivo coeficiente. Esa presencia de los modos plebeyos podía haber consistido en un simple «estar ahí», de suerte que pudiera encontrarlos quien, por particular afición, fuese en su busca. Pero no era así como las cosas se daban.

Sobre una deleitable quietud de fondo, esta mitad de siglo XVIII español se caracteriza por el apasionamiento. Todo es vivido con fogosa intensidad, con entusiasmo casi maniático. No se contentan con ir a los toros o al teatro, sino que el resto del día apenas hablan de otra cosa. Más aún, discuten y se querellan, síntoma de que todo ello penetra las vidas hasta el estrato donde las pasiones borbotean. Y ello en todas las alturas sociales. Cuando la *Tirana* es traída de Barcelona, por imposición oficial, a trabajar en los teatros de Madrid, su marido no le envía sus trajes y aderezos. En vista de ello, la duquesa de Alba, que es su partidaria, le proporciona vestimenta. Inmediatamente la duquesa de Osuna, émula de la Alba, hace lo mismo con su preferida, la Pepa Figueras, gran chulapona sainetera.

No había, pues escape. Aunque no se gustase de lo popular, su materia entraba a presión por los poros de toda existencia. De aquí un fenómeno curioso. Envolviendo a todos esos bandos que las diversas eminencias del arte plebeyo suscitaban, España entera hallábase dividida en dos grandes partidos: de un lado la inmensa mayoría de la nación, sumergida en lo castizo, impregnada de él y su entusiasta; de otro, unos cuantos grupos de contingente numéricamente escaso, pero formados por los hombres de más calidad —algunos nobles, hombres de ciencia, gobernantes y administradores —, educados en las ideas y gustos franceses que dominaban Europa entera y para quienes las costumbres populares de España representaban una ignominia. El choque entre ambos máximos partidos fue duro y grave. La verdad es que los unos y los otros tenían razón, pero a ambos les faltaba. Los «ilustrados» combatían al majismo, procuraban, y a veces conseguían, la supresión de las corridas de toros y atacaban fieramente al pobre don Ramón de la Cruz, que con sus sainetes sostenía la *manolería* en las tablas. Ya he dicho que esos sainetes eran casi siempre estúpidos, pero no lo eran menos las tragedias traducidas u originales con que se pretendía suplantarlos. Ahora bien, lo curioso es que cuando los «ilustrados» escribían contra lo «plebeyo», su prosa aparecía saturada con el vocabulario más preciso que los partidarios de lo

popular empleaban en la conversación, lo cual demuestra la fuerza invasora y penetrante que el plebeyismo poseía[144].

Todo esto entra en su período de paroxismo precisamente en 1775, que es la fecha de arribada a Madrid del joven aragonés. Aquel año torea por vez primera en la Corte Pedro Romero. El año siguiente entabla su competencia famosa con *Costillares*, la primera en grande estilo que ha caldeado la historia férvida del toreo. En esos años alcanzan su mayor fama la Polonia Rochel, sin par tonadillera, la *Catuja*, la *Caramba*, y en 1780 comienza la dramática emulación entre la *Tirana* y Pepa Figueras[145].

¿Qué de todo eso influye con alguna intensidad en la vida y la obra de Goya hasta las proximidades de 1790? Por una carta suya de fecha muy posterior, en que habla de que ese día va a los toros, como cosa natural, podemos colegir, si tenemos de ello voluntad, que debió asistir a la fiesta en los años anteriores ni más ni menos que cualquier otro vecino de Madrid[146]. En toda esta época no pinta, a ningún torero ni hace más cuadro de toros que el cartón *La novillada*, donde no se trata de una corrida formal, sino del novillo que sueltan en cualquier pueblo. El cuadro es de intención puramente decorativa, y si se le quiere tomar como prueba de su afición a la tauromaquia, en vista de que la figura central parece ser su auto-retrato, sólo llevaría a probar que en esta fecha Goya es un ignorante en *re taurina*. Tampoco se sabe que tuviera relación alguna con la gente de tablas. A fines de 1790 envía a su amigo Zapater unas tiranas y unas seguidillas. «Con qué satisfacción las oirás —dice a su amigo—. Yo no las he escuchado todavía y lo más probable será que nunca las oiga, pues no voy ya a los sitios donde podría oírlas, porque se me ha puesto en la cabeza que debo mantener una determinada idea y guardar una cierta dignidad que el hombre debe poseer, con lo cual, como puedes creerme, no estoy muy contento».

Este texto me parece el dato más importante de cuantos Goya nos ha dejado sobre sí mismo. Recojamos todo lo que esas palabras quieren decirnos y lo que nos dicen sin querer. Lo primero es dar Goya por cosa supuesta y natural que proporciona a su amigo Zapater, un buen hombre provinciano, reposado y cualquiera, un verdadero placer enviándole esas coplas, por lo visto recientes y de moda. Es decir, que en provincias se procuraba, seguir al día las «manolerías» de Madrid. Lo segundo es que Goya, en los quince años que para esa fecha llevaba, en Madrid, había ido, como todo el mundo, a oír esas canciones en lugares donde se concentraba el majismo. No puede referirse a los teatros, donde no había en ningún caso razón para omitir su presencia. De todos modos es el dato máximo que puede alegarse en pro de sus entusiasmos castizos, y este dato máximo es de sobra mínimo[147]. Porque eso es todo lo que se sabe de una supuesta vida alegre de Goya, que no ha dejado el menor rastro ni en anécdotas con alguna fijeza de perfil ni en toda su obra futura. Lo tercero es que Goya nos testimonia, aquí un cambio que antes de esa fecha en su persona y régimen de vida se ha producido. Resulta que ahora Goya «tiene una idea», que esa idea le impone «una cierta dignidad» y que esta dignidad es algo «que el hombre debe

poseer». ¡Ahí es nada! ¿Qué ha pasado al mozancón aragonés al llegar a la cuarentena?

Se trata, en efecto, de una conversión. Pero ¿de qué y a qué?

Yo imagino estos quince años decisivos de la vida de Goya con la figura siguiente:

Se instala en Madrid hacia 1775 con veintinueve años. Ha vivido hasta, entonces en Zaragoza y en Italia la más vulgar existencia de un menestral de su arte. En Italia no ha visto más que lo que cualquier joven pintor veía entonces. Su contacto con el arte italiano no tiene originalidad ninguna. El cuadro de San Francisco el Grande, que es de 1781, nos prueba con lamentable exactitud la poca perspicacia con que recibe el mundo artístico de Roma. Viene, pues, a Madrid sin proyecto artístico alguno, sin inspiración, a practicar su oficio como tal oficio y sostenerse con él. En Madrid arrastra una existencia de pura cotidianeidad; conoce poca gente fuera de sus compañeros de oficio, entre los cuales nadie descollaba ni por su arte ni por su hombría. Hasta 1783, salvando los frescos del Pilar y el cuadro de *San Bernardino*, en San Francisco el Grande, Goya parece ocupado exclusivamente de suministrar cartones para los tapices de la Real Fábrica. No debía haber demanda alguna de cuadros por entonces. Los grandes señores se hacían retratar por Mengs y por Wertmüller u otros extranjeros. Goya quedó adscrito al mínimo mundo gremial de los pintores palatinos. Este es el único punto en que la tangente de su vida toca un grupo social. Años sordos y lentos. No entró con facilidad en los modos peculiares del bullicio madrileño. En esta edad en que se hace el capital de amistades de azar, que suelen ser las más sólidas y sabrosas, no acerca su vida a la de nadie. Contra lo que se ha dicho, no tiene amigos en la torería ni se enamora de ninguna actriz. Es, en suma, un artesano que cumple cada, jornada su tarea. Sólo le preocupa su avance en el escalafón de su oficio y pugna, por encontrar un poro que le permita filtrarse en las regiones superiores. En 1783 consigue, por fin, hacer el retrato de Floridablanca. Las ilusiones que esta aproximación al gobernante levanta en él nos revela el desamparo de todos los años anteriores. Floridablanca no correspondió a esas ilusiones y se mostró remiso en la pretección.

Sin embargo, los cartones, aunque lentamente, habían ido aventajando su nombre. Es de notar el interés que muy pronto muestran por él los arquitectos más destacados: Sabatini, Villanueva, Ventura Rodríguez. Este último le facilita la ocasión de retratar al infante don Luis, que se lo llevará a Arenas de San Pedro en ese mismo año. Poco después empieza a hacer retratos de personas notorias, uno de los primeros, el del arquitecto Ventura Rodríguez. Los retratos van a ser el barlovento que lleva a Goya. a alta mar. En 1786 es nombrado pintor del Rey.

Desde esta fecha a 1790 el contorno social de Goya cambia y con él todo su ser. Conoce y trata a los hombres y mujeres más valiosos de la nobleza, y al mismo tiempo a los escritores y gobernantes partidarios de la «Ilustración». Ambos grupos son para Goya una revelación. Hasta entonces él había vivido como vivían entonces

casi todos los españoles y como han vivido siempre —a la buena de Dios, en abandono al cariz de la hora, con una espontaneidad vegetal. Ahora encuentra ante sí criaturas para quienes vivir es lo contrario de abandonarse, que entienden la existencia como un constante reobrar sobre sí, frenar lo espontáneo, moldearse en cierta figura ideal de humanidad. Esto implicaba un constante alerta sobre todo primer movimiento y una crítica vigilante de todo lo habitual, usadizo y que se hace porque *se* hace. Aquellos hombres de la «Ilustración» —repito, nobles los unos, e intelectuales o gobernantes los otros— tenían un rigoroso doctrinal. Se colocaban ante la vida con «ideas». Goya les oye hablar. Inculto y de mente lenta, no entiende muy bien lo que oye, pero capta algo fundamental: que no hay que entregarse a lo espontáneo, ni propio ni colectivo, que hay que vivir una «idea».

Es el primer choque educativo de que Goya beneficia. ¡Y tiene cuarenta años! Este imperativo de reflexión y de recogimiento sobre sí mismo significa para él como haber nacido de nuevo. Ve ante sí un mundo que era el mismo en que ya vivía, pero que se ha transmutado en otro. Lo próximo, al ser suspendida su espontaneidad habitual, se le hace distante y ajeno. *Por lo mismo, Goya descubre entonces, en derredor de si, lo español*. Entonces y no antes va a comenzar Goya a pintar temas que se han llamado castizos, precisamente porque él, cuyo casticismo anduvo siempre muy por debajo del nivel normal, había dejado por completo de ser casticista.

Repárese. Estamos en 1787. En los dos años anteriores es cuando Goya ha entrado en el mundo elegante de las duquesas y en el mundo vigilante de los «ilustrados». En el fondo de aquel rudo menestral dormitaba un sentido aristocrático de la existencia que, ignorado de sí mismo, con presencia de sonámbulo, vamos a hallar en sus cartones de tapices cuando nos contestemos a nuestra pregunta: qué es lo goyesco en ellos. Es sorprendente, conmovedor percibir cómo Goya, el Goya que tenía que ser Goya, despierta súbitamente al simple contacto con esos mundos que se caracterizan, como toda aristocracia, por evitar la espontaneidad y el abandono. Esta es la actitud en que los esos mundos coinciden: considerar que la vida mejor es siempre *otra* que la primaria y dada; que la vida *debe ser* construcción y no dejarse ser. Discrepan ambos grupos en su modo de ver el contorno. Para los nobles la vida popular es una bella forma posible de jugar a la vida. Les divierte, les place contemplarla, representarla, sumergirse por momentos en ella precisamente porque es otra. Los «ilustrados», aunque no puedan menos de dejarse tocar en algún punto por esa misma afición a lo popular, la rechazan como conjunto. Lo castizo es el mal, es la barbarie, es lo que la irracionalidad de la historia azarosamente ha formado. Está ahí, como todo lo que simplemente «está ahí», para ser reformado. La «Ilustración» es radical reformismo. Una actitud incómoda ante la vida que comienza siempre con un «no», para construir sobre su ruina el «sí» de una idea.

¿No es esto lo que significan las palabras de Goya a Zapater en la carta citada? Goya *reforma* su vida. Renuncia a ir a los sitios donde se puede oír cantar las tiranas porque la vida debe, ser *otra* que lo que gusta. El racionalismo, cuya máxima

expresión en moral es el «imperativo categórico», nos invita a vivir a redropelo. Hay que existir *desde* ciertas ideas que compriman todo primer movimiento, que lo pongan en cuestión. Esto es penoso: «con lo cual, como puedes creerme, no estoy contento». Goya no volverá a estar contento. Aunque no hubiera caído sobre él, dos años más tarde, la terrible desventura de una parálisis transitoria y una sordera definitiva, la desazón hubiera sido el tono de su existencia porque desde esta época conviven dentro de él dos hombres antagonistas —el temperamento elemental y la mente confusa del aldeano frente al *nisus*, al impulso hacia lo alto y selecto de que su talento artístico es sólo una manifestación. Quedó desencajado de la tradición, donde el hombre pervive como el niño en la cuna, sonambulando, y le faltó cabeza para instalarse con claridad en la claridad que es el pensamiento. Tan tonto es creer que se puede perdurar indefinidamente en la tradición como pretender que la razón es una panacea que lo resuelve todo y no aporta nuevos daños. Se olvida que la existencia humana está hecha con sustancia de peligro y toda solución es, a la par, nombre de un riesgo.

Ello es que hacia 1790 Goya —yo sospecho que tres o cuatro años más tarde— comienza a pintar, por ejemplo, toreros y actrices, cosa que no había hecho en los años anteriores: cuando se le suponía entregado a torerías y jolgorios. ¿Cómo explican esto los historiadores? Precisemos un poco.

Goya pinta sólo dos toreros: Pedro y José Romero. El retrato de *Costillares* es de muy insegura atribución, y la edad de la pintura no coincide con la edad del personaje. Por las fechas de la actuación en los ruedos de estos tres diestros y la que al último correspondería[148] hay que localizar estos retratos hacia 1790 lo más pronto. Goya conocía desde tres años antes a la duquesa de Osuna, que era partidaria de *Costillares*. Recuérdese que toda la vida española era entonces puro partidismo. Debió conocer en 1790 a la duquesa de Alba, por lo menos iniciar un trato más próximo con la gran dama tan insolente, inquieta y arriscada. Ahora bien, la duquesa de Alba protegía a José Romero[149].

En 1794 hace el primero de los dos retratos de actriz, el de la *Tirana*. ¿Cómo ha esperado tanto para reproducir esta figura eminente de la escena por la cual, casi todas las tardes, se daban los madrileños de cachetes en el teatro? La *Tirana* muere ese mismo año. Pero la *Tirana* es muy inmediata protegida de la duquesa de Alba… y de los «ilustrados». ¡Qué casualidad! Goya pinta a la primera actriz que ha sido educada en los modos del teatro francés. En la Zarzuela, la *Tirana* no representa sainete, no es tonadillera, es tragediante. Cuando el Concejo la obliga a formar parte de una de las dos compañías tradicionales, hará constar que no conoce el repertorio castizo, que no sabe representar con apuntador y que sólo tiene trajes trágicos. Y, en efecto, el lienzo de Goya nos presenta un rostro de adusto aguilucho, con esas enormes cejas de que, no se sabe por qué, dota Goya a muchos de sus retratados y confiere hasta a los ángeles de San Antonio de la Florida[150]. ¿Por qué, en cambio, quedan fuera de sus lienzos aquellas otras actrices que pueden decir como la

Granadina[151]:

Somos del bando plebeyo?

La motivación de estos retratos que he aventurado no ha de entenderse trivialmente. Lo de menos es que este torero o aquella actriz fueran protegidos de tal o cual duquesa. Me significa un ejemplo de que Goya, desde 1787, comienza a ver la vida nacional desde el punto de vista de esos dos grupos sociales en que ha entrado y donde va a permanecer sumido hasta su muerte. Como ese punto de vista es doble y contradictorio —un gusto de lo plebeyo contemplado desde arriba y una repulsa de ello fulminada desde la «idea»— la obra de Goya en este orden de asuntos es ambivalente y equívoca. A menudo no sabemos si los exalta o los condena, sí los pinta *pro* o los pinta *contra*.

§ 6

[UNA HIPÓTESIS]

La hipótesis es, pues, ésta: el contacto tardío de Goya —los cuarenta años— con disciplinas de vida más elevadas producen en él efectos contrapuestos. Por un lado, disocia su persona, que queda escindida para siempre en un alma popular —no «popularista»— que era de nacimiento y juventud, y una confusa presencia de normas sublimes, un poco etéreas, que le arrancan de la espontaneidad nativa y le comprometen consigo mismo a vivir *otra* vida. Esta dualidad no logra nunca fundirse y Goya vivirá sin adaptación a ninguno de los dos mundos —el de la tradición y el de la «cultura»—, por tanto, sin mansión cobijadora, en perpetua desazón e inseguridad. La sordera llevará todo esto hasta los confines de la patología, recluyendo en una soledad atormentada a este hombre cuyo temperamento le exigía vivir de un contorno, sentirse abrigado y presionado por él para responder precisamente con lo más personal de su ser.

En cambio, el *choc* vital que el cambio de contorno le causa tiene una virtud maravillosa: al desencajarle de las tradiciones, incluso de las pictóricas en que pervivía instalado, al proponerle rehusar lo primerizo, retirarse a zonas más profundas y reflexivas de su ser, Goya liberta y como despabila su originalidad. Es sorprendente la coincidencia cronológica —que todos los historiadores han consignado— entre este cambio de relaciones sociales y la aparición de la gran pintura goyesca, que va a consistir en una serie sucesiva y progresiva de innovaciones y audacias, hasta dar con

los límites del arte, traspasarlos y perderse en la manía y la pura arbitrariedad.

SOBRE LA LEYENDA DE GOYA

§ 1

[MITOLOGÍA CONTEMPORÁNEA]

QUIEN intenta aclararse un poco la realidad que fue Goya se encuentra inmediatamente sumergido en una atmósfera mágica que es su leyenda. Esta leyenda goyesca es uno de los hechos más curiosos de la mente colectiva contemporánea y merece que le prestemos alguna atención. Por otra parte, si no dejamos bien cancelado el asunto de la imagen tradicional que de Goya se ha tenido y, en buena porción, se sigue teniendo, su legendario fantasma aparecerá en todos los recodos y tras todas las esgrimas de este estudio sobre su persona y su obra, estorbándonos el andar, confundiéndonos las perspectivas.

Cuando pocos años después de muerto Goya brotó, por vez primera, el interés retrospectivo hacia sus cuadros y grabados, eran ya escasísimas las noticias auténticas que sobre él se tenían. La cosa es estupefaciente, pero es así. Que de un hombre que fue una de las figuras más conocidas, más populares de su tiempo, no quede, apenas muerto, ni un breve repertorio de auténticos recuerdos, que aquella existencia ubérrima y vibrante se volatilice al punto y tan por completo, sin rastro, sin huella, sin eco, es materia para un buen ejercicio de melancolía. Aunque estupefaciente, es, sin embargo, lo que acontece en España con acusada normalidad. Al español no le interesa el prójimo. Ve de él sólo la vertiente que momentáneamente presenta a su propia vida, pero no repara en que el prójimo tiene también la suya, y que ésta, su vida, puede ser valiosa, interesante, con estilo. Precisamente porque no es la nuestra debíamos sentir fruición en contemplarla y afán de comprenderla, ya que toda existencia personal es el más atractivo enigma. Esta falta de curiosidad para lo humano es causa de que en España se hayan escrito tan pocas biografías y que las existentes sean tan poco ágiles y perspicaces. Para entender de vidas ajenas es menester que durante muchas generaciones se haya mantenido la atención alerta sobre ellas, que se hayan ensayado múltiples modos de posible interpretación y todo

este esfuerzo haya decantado en la conciencia colectiva un surtido de afiladas categorías, de cautelas e iluminaciones para comprender al prójimo, De otra manera, lo que digamos de una vida ajena será tosco, cuando no pura patraña.

De Goya, pues, recién muerto, no se sabía apenas nada. Pero su obra, al ser tan sugestiva como estrafalaria, reclamaba, tal vez con mayor vehemencia que la de ningún otro artista, una vida y una figura de hombre tras ella. Es una curiosidad automática como la que empuja nuestra mirada hacia la nube de donde el rayo escapó. Más el «horror» al vacío fue causa de que a falta de datos fehacientes hubiera que inventar una vida de Goya. Sus biografías son por ello, hasta entrado nuestro siglo, salvo alguna excepción, un ejemplo de mitología contemporánea y, a la vez, una prueba de que la facultad de engendrar mitos perdura con lozanía en la especie humana. La forma del pensamiento mítico se caracteriza por convertir en causa el efecto mismo que se trata de explicar sin más que personalizarlo. Conforme con ello, esas biografías consisten simplemente en confundir a Goya con los personajes de sus cuadros, retratos y dibujos. La vida de Goya resulta así un mero duplicado de sus creaciones, y cuando esto es directamente imposible porque la figura goyesca es una mujer, se procede a lo más inmediato y se hace a Goya su amante.

El caso es que desde hace mucho tiempo la labor de los investigadores iba destruyendo trozo a trozo esa biografía mítica, pero se trata de una leyenda tan tenaz que, con frecuencia, los mismos hombres ocupados en derrumbar varios de sus torreones se apresuran a cobijarse en algún otro rincón del imaginario y romántico edificio. Esto trae consigo que quien intenta simplemente, pero con algún radicalismo, precisarse cuál pudo ser la verdadera vida de Goya, aparezca, sin tener de ello la menor voluntad, en actitud de constante polémica.

Mucho ganarían las cosas si alguien se tomase el trabajo de estudiar con detalle los orígenes de la leyenda goyesca. La utilidad de esta faena sería múltiple. En primer lugar nos descubriría los entresijos de un mito reciente; en segundo, acabaría con su estorboso influjo y, en tercero, contribuiría muy probablemente a esclarecer de rechazo la efectiva vida de Goya. Sin darse grandes aires, una labor como la sugerida constituye un tema de lúcido calibre. Téngase en cuenta que no se trata meramente de rectificar una biografía donde persistan estos y los otros errores, sino que la leyenda de Goya es tan pura leyenda que no hay un solo dato firme sobre la existencia de éste en que haya podido apoyarse y tomar su vuelo.

Que es preciso intentarlo se demuestra sin más que copiar algunos párrafos del libro más importante publicado sobre Goya, el de Augusto L. Mayer. En él leemos cosas como éstas:

«Todo hace suponer que el joven Francisco dio inmediatas pruebas de su talento artístico. Con este hecho se relaciona una anécdota que indudablemente contiene un fondo de verdad: según este relato, Goya, a la edad de doce años, pintó en la iglesia de su pueblo una cortina en la pared posterior del altar de las reliquias y, en las alas

del altar, la aparición de la Virgen del Pilar. Dichas pinturas existen, y cuando Goya, en 1808, visitó su pueblo natal, no quiso saber nada de estas producciones, que él consideraba como pecados de su juventud, y advirtió a sus amigos: “¡No digáis a nadie que yo he pintado esto!”

»El conde de Fuentes, personaje de extraordinaria influencia, perteneciente a la poderosa familia napolitana de los Pignatelli y protector de Fuendetodos, sorprendió, al parecer, al joven Goya en este trabajo y tomó a su cargo la educación ulterior del artista. En último término, es seguro que el pequeño Paco recibió su instrucción escolar en Zaragoza, puesto que en la Escuela Pía del Padre Joaquín conoció a Martín Zapater, el mejor amigo que tuvo durante su larga vida. Goya recuerda a su amigo esta escuela en una carta de 28 de noviembre de 1787. El hecho de que el joven Goya se trasladara a Zaragoza con sus padres no se opone en modo alguno a la posibilidad de que siendo muchacho efectuara las citadas pinturas, ya que para ello pudo bastarle una temporada de vacaciones.

»Goya debió ser, en su juventud, un hombre extraordinariamente inquieto. No tenemos noticias fidedignas acerca de la vida y de las preocupaciones del aprendiz de artista, pero todo nos autoriza para pensar que el joven Paco era un bohemio auténtico, que sentía un vivísimo interés por toros y toreros, que lo mismo sabía tañer la guitarra, que entonar o bailar a sus acordes una jota aragonesa, o entregarse a copiosas libaciones. El “eterno femenino” poseía un singular atractivo para nuestro artista. No desdeñó disputa alguna, y, tanto en Zaragoza como posteriormente en Madrid y Roma, tuvo algunas aventuras amorosas sumamente novelescas. Cierta noche murieron tres hombres en una riña, y el joven Goya hubo de abandonar a toda prisa la capital de Aragón y trasladarse a la corte de España. Sus amigos y su padre le ayudaron a sustraerse a las pesquisas judiciales: Matheron cuenta que el padre de Goya hubo de vender dos casas para sufragar los gastos del viaje de su hijo a Madrid e Italia; pero yo considero este hecho como muy dudoso, no sólo porque Matheron no es precisamente una fuente muy fidedigna, sino porque dicha venta está en oposición con las noticias, ya mencionadas, referentes a la precaria situación de los padres de Goya[152]».

Se habrá advertido desde luego que esos párrafos están escritos en un sesgo bastante cómico. El autor emplea el modo de enunciación que los escolásticos llamaban *tollendo ponens*, en que, a la vez, se afirma algo y se retira la afirmación. Es curioso que hasta el día es éste el modo tembloroso que emplean para hablar de Goya casi todos nuestros historiadores del arte. No saben prescindir de la leyenda goyesca, y al mismo tiempo no se atreven a comprometerse adscribiéndose a ella. Parece como si temieran, al negar la imagen tradicional de Goya, quedarse sin otra figura y vida digna de éste con que sustituirla. Ello es que Mayer reconocerá no tener noticias fidedignas acerca de su vida y preocupaciones en la mocedad, pero en el mismo período añade: «todo nos autoriza para pensar, etc.» El lector de buena fe que no se

ha ocupado en estudiar por sí mismo la cuestión, se queda sobrecogido ante ese «todo» que autoriza a atribuir todas esas cosas a Goya. Cree que debe haber, ya que no noticias fidedignas, una fuerte dosis de firmes sugerencias y de razonamientos fundados en otros hechos ya fehacientes para poder aseverar cuanto sigue. Ahora bien, resulta que ese «todo» es nada, y se reduce a que muchos otros escritores antes de Mayer han hecho exactamente lo mismo que él, como siguen repitiéndolo otros tantos después y así seguirán de unos en otros hasta el fin de los tiempos.

Pareja comicidad rezuma del párrafo siguiente en que se consideran dignas de crédito las humoradas de Goya en Roma, e inmediatamente se hace constar que entre los *testigos* de esos sucesos, unos no estaban en Roma y otros no las han referido nunca. ¿No es esto el modo *tollendo ponens*?

Pienso que es preciso sacar la biografía y la figura misma de Goya de este ridículo atolladero en que ha estado siempre detenida. Cualquiera diría que no sabemos nada firme sobre Goya. Ahora bien, acontece que la existencia de Goya nos es patente, en las líneas decisivas de su constitución, desde sus veinticinco años hasta su muerte, a los ochenta y dos.

En todo ese tiempo, que merecía llamarse la vida entera de Goya, no encuentra éste la menor ocasión para manifestar esos caracteres y propensiones que la tradición y Mayer y los demás a su remolque atribuyen a su juventud. Y acumúlese la consideración de que Goya atraviesa la etapa más caótica y revuelta de la historia española. La perpetuación de aquella imagen de un Goya turbulento, pendenciero, conquistador de mujeres, incapaz de contemporizar, etc., es un verdadero escándalo intelectual. Si se tratase sólo de un más o de un menos, si la diferencia entre leyenda y realidad se redujese a un mero desdibujo, si las aventuras y gallardías que a Goya se atribuyen tuvieran algún vago fundamento, podía seguirse adelante sin necesidad de prevenir al lector de buena fe. Pero la situación no es ello y esto es lo que obliga, a poner las cosas con todo rigor según ellas efectivamente están.

Hay, pues, que decir:

1.° Ninguna de las aventuras, inquietudes y costumbres acusadas que a Goya se atribuyen tienen el más mínimo fundamento controlable.

2.º La vida casi entera que de Goya conocemos es incompatible con sus caracteres legendarios.

Esta perfecta incomunicación entre la leyenda de Goya y su comportamiento conocido es lo que necesitábamos hacer constar.

Ahora conviene que nos preguntemos cuándo empieza a delinearse esa imagen truculenta de Goya.

Y nos encontramos, por lo pronto, sorprendidos con que son escasísimas las referencias a Goya en textos contemporáneos de su vida. Es ciertamente una ley general que de los pintores han hablado siempre con suma parquedad las gentes de su tiempo. ¿Por qué? A mi juicio se debe esto a una causa sobremanera simple: el pintor, como el artesano, vive sumergido en su trabajo la mayor parte del tiempo. Está

encerrado en su taller. Circula, sobre todo circulaba, muy poco. Pero es el caso que de Goya se ha querido afirmar lo contrario. Su leyenda le presenta con una vida muy activa fuera del taller: en francachelas, en la sociedad elegante, en los barrios bajos, conviviendo con la gente del bronce; en las calles, esgrimiendo con los tiradores que domingos y fiestas se ponían en una plaza y proponían desafíos a los transeúntes; en las reuniones de toreros y aficionados. Como además de estas exorbitaciones de su vida laboriosa consta que trataba a escritores, músicos, arquitectos, sorprende que no haya dado apenas ocasión su, por lo visto, ubicua presencia a que sus contemporáneos le mencionen más.

Tal vez el mayor número de referencias a su persona se hallan en las cartas de la reina María Luisa a Godoy, pero todas ellas aluden exclusivamente a sus *poses* para los retratos que Goya les hacía.

Después de la reina es en Jovellanos y Moratín donde le encontramos más veces citado. Pero en junto serán cinco o seis los pasos en que cada uno le nombra.

Goya conoció a Jovellanos lo más tarde en 1781, cuando ambos ingresaron en la Academia de San Fernando. Consta, por ejemplo, que Goya asistió a la sesión de 17 de julio de aquel año en que Jovellanos leyó su *Elogio de las Bellas Artes*. Era Jovellanos sólo dos años más joven que Goya. Debieron entrar pronto en más próxima amistad, y a ésta habrá que atribuir el encargo en 1784 de cuatro cuadros para la capilla de la Orden de Calatrava en Salamanca. Son muy poco frecuentes los encargos de cuadros religiosos a Goya en estos años, mientras sus cuñados no paraban de pintar en las iglesias. Esta amistad de Jovellanos, por otra parte, no corrobora la idea de que Goya llevase una vida descompuesta. La amistad duró hasta la muerte de Jovellanos. Es curioso, sin embargo, que siendo Jovellanos el hombre que más entendía de pintura en España —Ceán Bermúdez que fue su inseparable, era como su discípulo— no habla del arte de Goya. Sólo con dos adjetivos se refiere a él en un lugar que por no haber visto nunca citado copio aquí. El año 1785 leyó en la Sociedad Económica de Madrid un *Elogio de don Ventura Rodríguez*, poco antes fallecido. Después de 1789[153] y antes de 1799 publicó el discurso agregándole unas notas. En la dieciséis, hablando de la amistad y honda estimación del infante don Luis por don Ventura Rodríguez, dice: «Para señalar más bien este linaje de aprecio, mandó su alteza retratar a Rodríguez, significando que gustaba de tenerle siempre a la vista, y fió este encargo al *diestro* y *vigoroso* pincel de don Francisco Goya, pintor de Cámara de Su Majestad y uno de los artífices con quienes señaló también su augusta protección. Este retrato existe hoy en poder de la señora viuda de aquel buen príncipe, cuyo nombre ha colocado ya la gratitud en la lista de los protectores de los artistas y las artes».

Jovellanos estimaría a Goya como pintor de retratos, pero es seguro que no supo apreciar el resto de su obra. Lo prueba que el borrador para un artículo —publicado en el II, I, pág. 545— da a entender que no hay en España buenos ni medianos pintores, pues no creo que fuera capaz de considerar a Goya como «eminente» al lado

de Urbinos, Mengs, etc.

Pero el hecho es que su amistad activa continuó hasta el fin. Así, en sus cartas a fray Manuel Bayeu, cuñado de Goya, leemos en postdata: «Como nada nos dice usted del señor Goya, dudamos que haya hecho el viaje a Zaragoza; mas si se verificara, no deje usted de abrazarle a nombre de este señor que le profesa siempre la más tierna amistad». (II, 158). Jovellanos escribe como si fuera su secretario Marina. Está encerrado en el castillo de Bellver. La carta está, pues, escrita entre 1803 y 1807. En otra del mismo tiempo pide al fraile pintor contestación a una serie de preguntas que Ceán Bermúdez enviaba a los pintores para completar su *Diccionario*. A base de esas respuestas, Jovellanos enviaría «una relación para remitir al cronista de los artistas españoles, que fue grande amigo del señor Francisco (Bayeu), y lo es de Goya y su señora». (II, 160). Con esto y la noticia que en su *Diario* a 23 de noviembre de 1793, da de que Goya era víctima de una apoplejía y no puede escribir, tenemos todo lo que los textos de Jovellanos nos rinden sobre la vida de nuestro pintor.

Pasemos a Moratín. (Falta lo referente a Moratín).

* * *

Don José Somoza era el hombre ideal para que hubieran llegado a nosotros abundantes, curiosas y fidedignas noticias sobre Goya. Vive casi toda su vida en Piedrahita, su pueblo natal. Pertenecía a la familia de mayor fortuna y rango en su villa. Por lo mismo, era desde niño asiduo al palacio de la duquesa de Alba, que iba allí muchos veranos. Había visto llegar allí, invitadas por la, famosa dama, algunas de las gentes más eminentes en las letras y las artes. Su estro era sumamente tenue y de cortísimo resuello, pero consiste precisamente en la narración de anécdotas por él vividas o muy de cerca escuchadas.

Y, en efecto, Goya aparece con frecuencia en las pocas páginas que en prosa escribió.

Él es el primero que hace asomar en letra impresa un Goya legendario. Su artículo «Goya y Lord Wellington», publicado en el *Semanario Pintoresco,* en julio de 1838, a continuación de la segunda biografía de Carderera, es el texto que sirve de punto de partida para la imagen de un Goya turbulento y truculento. No se pueden dar mejores condiciones para un testimonio. Parece que no hay más remedio que aceptar lo que un hombre así, que conoció a Goya desde su adolescencia y lo siguió tratando en Madrid[154], nos refiera. Ya es, sin embargo, un poco extraño lo que dice en una nota de sus *Memorias de Piedrahita,* que son no más de cinco páginas dedicadas principalmente a recuerdos sobre la vida de la duquesa de Alba en sus veraneos de Piedrahita. Dice: «Aquí (en el palacio de Alba) estuvieron Meléndez, Bails, Condado, Iglesias y mil otros en vida de la duquesa y después de su muerte; pero antes de la destrucción del palacio estuvieron también Goya y Quintana y aquí compusieron e imaginaron algunas de sus obras». No se entiende cómo pudieron ir *después* de la

muerte de la duquesa, pues el palacio tuvo que estar cerrado desde 1802 en que aquélla murió hasta 1808, en que fue destruido y desmantelado por los franceses. Hacer constar que estuvieron allí Goya y Quintana «antes de su destrucción» es absurdo, porque cómo era posible otra cosa. Sorprende la vaguedad con que indica la época en que estuvo Goya, lo que revela que no tiene recuerdo directo de haberlo visto allí.

Pero vamos a la anécdota de Wellington. Lo primero es que reparamos en que esta anécdota no cuenta nada respecto a Goya. Este no se entera de lo que Wellington dice; por tanto, ni siquiera se enoja. Sobran las dos pistolas cargadas sobre la mesa —que, por otra parte, no se ve qué podían hacer allí.

Además, el hijo de Goya no es verosímil que supiese inglés, y hasta es improbable que conociese la lengua francesa, porque era un *minus capiens*.

Nos dice de Goya que tenía el cuerpo cosido a estocadas. Esto es estúpido, pero nos descubre que el buen Somoza es pronto a la exageración y al superlativo. Por eso nos parece excesivo que le declare «uno de los hombres más coléricos de la Europa».

Asimismo, desprestigia todo otro testimonio de Somoza que nos diga haber estado Mengs a punto de ser muerto por Goya porque se puso un día a corregirle un cuadro. Mengs estuvo en Madrid sólo pocos meses después de comenzar a pintar cartones para los tapices, y antes, probablemente, no lo conocía ni menos tenía para qué ver sus cuadros.

No nos extraña estas libertades que Somoza se permite con la verdad cuando una poesía dedicada al trozo de paisaje que él más quería y a donde más veces fue en su vida, que era además la finca principal de su mayorazgo, la Pesqueruela, hace de ésta una descripción exorbitada, de lo que Lomba y Pedraja, su coleccionador, editor y biógrafo, tiene que decir: «Deforma el poeta caprichosamente los objetos naturales que celebra. Quien ha visto el ameno y grato rincón de la Pesqueruela, en que un hilo de agua mansísimo, deslizándose entre peñascos, forma lo que él llama cascada, se admira de la pintura que hace de ésta Somoza. Allí, en verdad, no hay lago, ni estruendo, ni cieno, ni género alguno de abismos; ni allí puede emboscarse el lobo entre los espinos; ni la fuente que nace al pie de la peña se alimenta de otra agua que la que baja saltando de la cima. Todo es un embuste amañado y torpe[155]».

Estos hombres creían que lo que hay que hacer con las cosas al hablar de ellas es exorbitarlas. Por eso nació la leyenda de Goya.

§ 2

[QUIÉN ES GOYA]

Goya, el Goya que da motivo a que hablemos de él, comienza a existir para nosotros cuando en 1775 llega a Madrid y se instala allí. Viene de Zaragoza, de donde ha salido a toda prisa por una cuestión peligrosa, cuya materia ignoramos. De todas las zalagardas, pendencias, altercados más o menos cruentos que tan abundantemente se han atribuido a Goya, la única aventura de cariz arriscado que parece tener fundamento es esta, sin perfil para nosotros, que le obligó a abandonar precipitadamente Zaragoza. En 8 de octubre de 1776, por tanto, un año después de su traslado, escribe desde Madrid a una tabernera de Zaragoza, la Mariquita, pidiéndole el retrato que de su propia madre dejó allí Goya empezado. El pintor había hecho su taller del granero encima de la taberna. «Tengo en el corazón —dice— le vuenos qe fueron pa mí en esa casa qe aunqe les parezca ha sus mercedes qe no es así por la despedida tan sin aviso pero noticia presumo tendrían de mi escaso tiempo de avisar ha nadie pero a Dios gracias todo pasó con locuras de mocicos. No tardaré en volver a Zaragoza si Dios quiere».

Es un mal uso de los historiadores, en casos como éste, querer imaginar el hecho a que los datos aluden dejándolo invisible. Aunque eliminemos previamente las inverosímiles, son tantas y de índole tan diversa las causas que pudieron originar la fuga acelerada del joven pintor, que no hay ni razón ni pretexto para preferir una de ellas. La suposición sería por completo arbitraria y contribuiría con la inoportuna precisión del acontecimiento a despistarnos, poniendo un estigma erróneo sobre las inclinaciones de Goya. La historia, a diferencia, de la novela, se ocupa de hechos, y un hecho es lo contrario de una imaginación. Lo que el historiador necesita imaginar son las posibilidades e imposibilidades que a un hombre se ofrecen, pero, bien entendido, en tanto que meras posibilidades, sin transmutarlas en presuntos hechos. Todavía, si las noticias que tenemos del resto de la vida de Goya nos delatasen frecuentes aventuras de riesgo, aún tendría algún sentido presumir la figura de esta inicial. Pero acontece que este hombre vivió cincuenta y tres años más sin que en tan largo transcurso de existencia vuelva a saberse de la menor calaverada o reyerta o escena violenta de que fuera partícipe.

Si nos viniesen a contar de manera minuciosa, y verídica lo que fue aquel acontecimiento, podría divertirnos; pero no debería interesamos como ingrediente para una vida de Goya. En una biografía sólo importa lo que más o menos enérgicamente contribuye a conformar o informar: la vida del personaje, y esto sólo acontece con los hechos que dejan una huella en esa vida. Viceversa, cuando advertimos cierta huella en una vida podemos concluir de ella, a su causa y reconstruir ésta aunque nos falten datos directos sobre ella. Ahora bien, ¿qué huella deja en los cincuenta y tres años siguientes de la vida de Goya esta arribada forzosa a Madrid motivada por cualquier aventura, peligrosa en Zaragoza? La verdad es que ninguna. Si se quieren apurar las cosas diremos que la gresca zaragozana no produce más que un efecto en la vida de Goya: decidir la fecha de su llegada definitiva a Madrid. Porque parece sobremanera improbable que, día antes, día después, dentro de

aquellos años no se trasladase Goya a la Corte a fin de tentar fortuna. Se daban para ello todas las condiciones. El grupo de pintores con quienes había convivido en Zaragoza estaba ya establecido en Madrid. Entre ellos Francisco Bayeu, doce años mayor que Goya, más adelantado en el escalafón de su oficio, hombre que debía poseer sentido diplomático, capacidad de mando y fértil ocurrencia, por lo que Mengs, gobernante a la sazón del mundo pictórico español, había hecho de él su edecán. Bayeu iba y venía de Madrid a Zaragoza. Como buen cacique, no por hallarse sólidamente colocado en Madrid abandonaba la dirección artística de su provincia nativa. Goya se movía por esta época en la órbita de Bayeu[156]. Añádase a esto que por aquellas mismas fechas era frecuente la emigración de jóvenes aragoneses a Madrid buscando el favor de su paisano el conde de Aranda, que gozaba entonces de máximo poder[157]. Goya, después de pintar el coreto del Pilar llevaba más de tres años vegetando sin beneficio ni estímulo. Había llegado la hora de salir a más ancho mundo. Por otra parte sentía confusamente hartazgo de sus paisanos. No veía claro por qué, pero la atmósfera de Zaragoza le desazonaba, le irritaba, le asfixiaba.

Si carece de interés para entender la vida de Goya esforzarse en contestar la pregunta sobre qué airado suceso ocasionó su viaje urgente de Zaragoza a Madrid, es, en cambio, ineludible que intentemos responder a esta otra pregunta mucho más abstrusa, mucho más difícil, tal vez imposible de satisfacer: ¿Quién es este hombre Francisco Goya que en 1775 llega a Madrid? El propósito de aprovechar el contraste entre dos curiosidades, una superflua y otra inexcusable, es lo que me ha hecho detenerme un poco, aun arriesgando alguna extrañeza por parte del lector, en asunto tan minúsculo y baladí.

¿Quién es, pues, este llamado Francisco Goya que en 1775 encontramos surto en la Corte de España?

Si seguimos los modos habituales de la historia contestaremos aproximadamente lo que sigue:

Goya tenía veintinueve años. Había nacido en Fuendetodos, mísero villorrio aragonés. Cuando tenía tres años, sus padres se trasladan a Zaragoza. No era propiamente un hogar de labriegos, como se ha solido decir. Tendrían algunas tierras en Fuendetodos y una casa. Pero lo que es incuestionable es que la tuvieron propia en Zaragoza, porque consta que en 1760 la vendieron. En la ciudad, el padre de Goya trabajaba como dorador, un oficio que hace al artesano frisar en artífice. Goya sigue sus estudios elementales en las Escuelas Pías. Concluidos sumariamente entra en la Academia de dibujo y pintura de don José Luzán, que había trabajado en Nápoles y manipulaba las recetas tópicas del arte italiano en agónica astenia. La vida de Goya en estos años de Zaragoza nos es completamente invisible. Sólo nos es lícito colegir que convivió con los pintores capitaneados por Francisco Bayeu, que se fueron más tarde transplantando a Madrid. Y, en efecto, en 1775 Goya va a Madrid.

Todas estas noticias tienen importancia. Nos serán de provecho y habremos de utilizar cada cual en su hora. Pero lo que no hacen es responder a nuestra anterior

pregunta: ¿quién es el llamado Francisco Goya que llega a Madrid en 1775? Todo lo enunciado se reduce a manifestarnos cosas que han acontecido a Goya. o alguna propiedad, más o menos perdurable, que Goya tiene: por ejemplo, el formato de su cuerpo y la índole de su carácter. Pero todo ello da por supuesto un último sujeto a quien pasa lo que le pasa y posee lo que posee. Mientras no capturemos ese sujeto, todas aquellas noticias carecen de significación concreta. Muchos han nacido en Fuendetodos, muchos han estudiado en las Escuelas Pías, o han andado pintando en Zaragoza, etc.

§ 3

[EL PROYECTO QUE ES EL YO]

Una vida humana no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo.

Muchos son los componentes de la realidad que llamamos «hombre», pero en sentido primordial y el más rigoroso el hombre es sólo su «yo». Todo lo demás es o cosas con que se encuentra o cosas que le pasan. No es el hombre propiamente su cuerpo ni es propiamente su alma. Ambos son mecanismos, físico el uno, psíquico el otro, con que se ha encontrado y mediante los cuales, como instrumentos u órganos más próximos, tiene que esforzarse en existir *él* —esto es, en que exista su yo, no, pues, una existencia abstracta, indeterminada y vacía, sino la sumamente precisa que su yo reclama. Más aún, nuestro yo no es sino esa reclamación —la pretensión incoercible de un cierto existir. El *yo* no es, pues, nada «material» ni «espiritual», conceptos hiperbólicos que blandían las filosofías tradicionales con más empaque que responsabilidad. Aquí nos importa únicamente lo que podemos controlar porque nos es patente. Y nos es patente que *nuestro yo es en cada instante lo que sentimos «tener que ser» en el siguiente y tras éste en una perspectiva temporal más o menos larga*. No es, por tanto, el *yo* ni una cosa material ni una cosa espiritual: no es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia. Esa tarea, ese proyecto, no los hemos adoptado con deliberación ni albedrío: a cada cual le es impuesto su *yo* en el momento mismo en que es *yo*. Esto no quiere decir que no haya en el hombre un mecanismo llamado «voluntad» capaz de negarse a que ese *yo* que él verdaderamente es, se realice. Pero entonces precisamente es cuando se ve más clara la terrible

realidad que es nuestro *yo*. Porque al negarnos a realizarlo no por eso deja de imponérsenos y de sostener su permanente reclamación, su exigencia de ser. Por muy respetables razones que muevan al hombre alguna vez a oponerse a su *yo* y negarlo, el resultado es que esta resolución le deja dilacerado y su existencia es un tormento —la constante estrangulación de sí mismo.

El *yo* es, pues, lo más irrevocable en nosotros. Pero esto no implica que no varíe. Nuestro *yo* no es, por fuerza, siempre idéntico. Al contrario, experimenta mutaciones que a veces son radicales y tampoco provienen de nuestro albedrío, sino que se producen en él, más o menos motivadas por experiencias de la vida, pero, en última instancia, con un carácter de inexorable espontaneidad. Nuestro *yo* no consiste nunca en cosas que *queremos* ser, por tanto, en proyectos de acción que están sostenidos a pulso por actos concretos de nuestra voluntad. El *yo* actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia, y es, desde luego, no un «*querer* o *desear* ser tal», sino un «*necesitar* ser tal». Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que la imperación del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos. Además, la voluntad se apoya siempre en «razones». El *yo*, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato. Manda sin apelación y no se *funda* en razones ni se digna justificarse. Está ahí, sin más, previo a todo el resto de cuanto constituye nuestra realidad hasta tal punto que toda esa realidad restante: nuestra alma, nuestro cuerpo, las cosas en torno o mundo físico, los demás hombres o mundo social, son los que concretamente son según lo que signifiquen referidos a nuestro yo. Por ello al decir que Goya llega, a Madrid en 1775, no hemos dicho nada real y con sentido preciso, porque encontrarse en Madrid es una realidad distinta según quien sea el que se encuentra allí.

Esto hace manifiesta la causa de que las biografías sean tan nulas. El autor se esfuerza en acumular acontecimientos, lo que suele llamarse «hechos», que documentalmente puedan ser atribuidos al personaje. Pero estos acontecimientos están vistos como si cada uno por sí fuese una realidad inconfundible y la misma, sea cualquiera el sujeto a quien se atribuyan. Dicho de otro forma: son acontecimientos externos, vistos desde fuera según se presentan al pseudo-biógrafo y al lector. Ahora bien, una vida humana se compone exclusivamente de acontecimientos internos a ella. Los hechos biográficos no son cosas que pasan, sino cosas-que-pasan-a-alguien. Si no se nos hace suficientemente claro cómo es ese alguien, el «hecho» que se nos comunica resulta ininteligible. Por eso, las biografías y, en general, la historia tal y como se practican son el producto menos inteligible que segrega, la mente humana. Por fortuna, la gente no sabe leer y cree que se entera cuando lee, por ejemplo, en un biografía de nuestro gran pintor, la frase «Goya llega a Madrid». Por mi parte, confieso que no entiendo lo que ese enunciado significa y, además, no envidio a quien le pase lo contrario. Las palabras «llegar a Madrid» no representan realidad biográfica ninguna: designan algo abstracto, sólo en parte determinado, por tanto,

irreal. Su papel verbal consiste en invitarnos a que completemos su sentido añadiéndole las determinaciones que le faltan y transformando así lo que era abstracto en algo concreto y, por tanto, real[158]. Ese complemento de determinación sólo puede venir a esas palabras de la otra: Goya. Mas el autor de la biografía no nos ha dicho lo que ese vocablo significa. He aquí por qué irrefragable razón la frase de vitola tan diáfana es ininteligible.

Necesitamos, pues, sin posible escape, saber quién es Goya, porque sólo entonces podemos entender «lo que era *para* Goya llegar a Madrid», y sólo esto interesa en una biografía de Goya y no lo que sea llegar a Madrid un tren o nosotros o el cuñado de la rubia de enfrente o nadie determinado.

Una vida es lo que es para quien la vive y no para quien, desde fuera de ella, la contempla. En este sentido es como un dolor de muelas. La. dificultad y, a su vez, la gracia de la biografía, radican en que el biógrafo tiene que sustituir su punto de vista por el punto de vista del biografiado y conseguir que, en algún modo, le duelan a él las muelas de éste. Para ello es menester que en cada una de sus páginas conste al lector *previamente*, en la forma más precisa que sea posible, el *yo* de su personaje. Porque, como he intentado decir, el *yo* es efectivamente lo previo en todo vivir, lo primero que es cuando es una vida.

El *yo* es siempre presente. No hay en todo el vocabulario palabra que enuncie con mayor energía la actualidad. La misma palabra «presente», la palabra «ahora», la palabra, «hoy» necesitan para rendir eficazmente su significado suponer un «yo» que las pronuncia o escribe. Nuestro *yo* de hace un instante, ese que fuimos, ni *es* ya ni es *yo*. Es una mera *cosa* que ha pasado a nuestro *yo* de ahora y cuyo efecto sobre nuestro único y auténtico *yo*, que es el presente, resuena en éste como un eco próximo. En este eco de lo que fuimos hace un instante resuena, a su vez, el eco de otro instante nuestro anterior, y así sucesivamente, involucrando eco en eco, llegamos con *continuidad* de reminiscencia desde ahora hasta los indecisos límites de la primera infancia. Esta continuidad de un pasado con nuestro *yo*, que es siempre el de ahora, hace de aquel *nuestro* pasado algo inseparable de nosotros, que nos pertenece más entrañablemente que cosa otra ninguna, que inexorablemente arrastramos y del que nuestro *yo* actual aparece siempre emergiendo. Pero el hecho de que sea nuestro pasado la cosa del universo más próxima a nuestro *yo* no debe inducirnos a confundirlo con éste.

La diferencia entre ambos se hace patente si damos un paso más. El *yo*, he dicho, es siempre presente. Mas lo que se presenta en ese presente es un futuro —un radical sentir que necesitamos ser en el instante inmediato y además ser en él de una manera determinada. El *yo* está volado sobre el porvenir, va delante de todo lo que ya es, delante, pues, de nuestro presente, del cual constantemente se dispara hacia lo que aún no es. De suerte que el modo de estar en el presente nuestro *yo* es un constante estar viniendo a él desde el futuro. Esta es la razón de que sea siempre previo a todo acontecimiento de nuestra vida. Por la misma razón nuestro nacimiento no nos

acontece, no es un hecho que forma parte de nuestra vida, sino una historia que otros nos cuentan.

Pero el porvenir consiste en un océano de meras posibilidades nuestras. De entre ellas una se nos hace presente con el carácter extraño de sernos necesaria, a pesar de que no es sino una mera posibilidad como otra cualquiera. A fuer de posibilidad no existe garantía ninguna de que logre realizarse por mucho que necesitemos su realización. La materia de que está hecho el porvenir es la inseguridad. Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura es nuestro *yo*. Este, pues, lo primero que hace, antes de darse cuenta del presente en que está, es estirarse hacia el futuro, se *futurista*, y desde allí se vuelve al presente, a las circunstancias en que ya nos hallamos, y entonces las advierte al oprimir contra ellas el peculiar perfil de exigencias innumerables que lo constituyen. Las circunstancias responden favorable o adversamente, es decir, facilitan o dificultan la realización —la conversión en un presente— de ese *yo* futurizante que por anticipado somos ya. Cuando nuestro *yo* consigue en buena parte encajarse en la circunstancia, cuando ésta coincide con él, sentimos un bienestar que está más allá de todos los placeres particulares, una delicia tan íntegra, tan amplía que no tiene figura y que es lo que denominamos felicidad. Viceversa, cuando nuestro contorno —cuerpo, alma, clima, sociedad— rechaza la pretensión de ser que es nuestro *yo* y le opone por muchos lados esquinas que impiden su encaje, sentimos una desazón no menos amplia, no menos íntegra, como que consiste en la advertencia de que no logramos ser el que inexorablemente somos. Este estado es lo que llamamos infelicidad. El lenguaje común nos hace decir en uno y otro caso: somos felices, somos infelices. Pero la expresión no es suficientemente adecuada. Habría que decir: somos felicidad, somos infelicidad, porque la verdadera «materia» de que está hecha la vida humana es esa dual entidad «felicidad-infelicidad». Todo lo demás es secundario a ella y de ella procede. Cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad —o lo que es su reverso, de evitar la infelicidad.

Esto explica que sea imposible definir la felicidad por ningún atributo particular, que es lo que se busca cuando se propone el vetusto enigma de cuál es la camisa del hombre feliz. La felicidad, ya he dicho, no tiene figura por ser un estado que coincide con los bordes mismos de nuestro yo. Análogamente, en la visión tampoco tiene figura el campo visual. Para que algo pueda tenerla es menester que aparezca dentro del campo visual como una parte de él frente a otras partes. La felicidad es la coincidencia de nuestro *yo* con las circunstancias. Instante tras instante, la vida humana registra, como en un balance, el *debe* y el *haber* de la coincidencia. Ese balance suele ser expresado en gestos, con palabras u otros actos. La atención a esas expresiones nos ofrece uno de los métodos para descubrir el recóndito *yo* de un hombre. El hueco de la circunstancia ceñido a la cual se siente feliz nos permite dibujar el perfil en relieve de su *yo*.

Las facciones o componentes del *yo* son muchas, tantas cuantos son los diferentes

lados de la vida. Porque la vida, como ya nos enseñó Dilthey, es constitutivamente multilateral, esto es, no consiente ser reducida a unidad. De aquí que nos la pasemos diciéndonos ante cada situación: «Por un lado…, pero por otro lado…» La mayor parte de esas facciones es común a los hombres, por lo menos a lo que consideramos como el hombre normal, y no hace falta hacerlas constar cuando hablamos de un determinado *yo*. Por ejemplo: el hombre normal siente la necesidad de estar sano, aspira permanentemente a la salud. No vale, pues, la pena de referirse a ello salvo en estos tres casos: cuando la enfermedad trastorna la estructura normal de la vida; cuando la necesidad de estar sano es sentida, por un hombre en forma de obsesión —el hombre «aprensivo»—; cuando, viceversa, se preocupa tan poco por su salud que se entrega a una conducta higiénicamente insensata.

Otra buena porción de las facciones de unjo procede del contorno social en que el hombre ha nacido y en que transcurre su existencia. Son los rasgos nacionales del *yo* y, dentro de la nación, del grupo social y de la época en que la persona vive más próximamente sumergida. No pocos de ellos deberán darse por supuestos; otros, en cambio, tendrán que ser especialmente destacados.

§ 4

[LA VOCACIÓN DE GOYA]

Frente al Goya legendario buscamos, pues el Goya auténtico, y esto quiere decir que necesitamos averiguar quién fue Goya *para* Goya, porque sólo ése es la realidad: Goya. Pero ¿es posible averiguar cosa semejante? El *yo* es un ente tan secreto, tan arcano que con frecuencia ni siquiera aparece claro al hombre mismo cuyo es. ¿No se trata entonces de una tarea utópica? Por otra parte, el *yo* oprime constantemente las circunstancias, se esfuerza en modelarlas conforme a su propia figura. ¿Cómo es posible que siendo esto así no se manifieste su impronta en los hechos de una vida? No hay factor más activo, más pertinaz entre los que contribuyen a producir ésta. Parece sobremanera improbable que quede latente y misterioso, que no se logre percibirlo, siquiera atisbarlo y, por lo menos, capturar alguno de sus atributos.

Claro es que para ello necesitamos emplea ciertas alquimias que nos permitan aislar en los hechos positivos y negativos, acciones y omisiones de un hombre, lo que es síntoma de su *yo*.

Encontramos al llamado Francisco Goya instalado definitivamente en Madrid a comienzos de 1775. Y ¿quién es este hombre? Goya es un pintor. Con esto no quiere decirse que Goya era Goya y que además pintaba. Significa todo lo contrario: que

fundamentalmente Goya no era para sí mismo otra cosa que un pintor, que pintar era su sustancia, misma, que con respecto a sí propio le eran sinónimos vivir y pintar. Tal vez esto no le diferenciaba de otros hombres que había en Madrid y que, como él, tenían vocación de pintor. Porque de esto se trata: de una vocación. El *yo* de un hombre es su vocación, que coincide unas veces más, otras menos y a veces nada con un oficio o profesión. En Goya —este Goya que llega a Madrid— coincide la vocación plenamente con la profesión pictórica. De Velázquez no podríamos decir otro tanto y por ello es más cuestionable de cuanto suponen los lugar-comunistas poderse de él afirmar que es un pintor, con la rotundidad que lo hacemos de Goya. No conocemos bien las vidas de los otros pintores españoles sus contemporáneos, pero es improbable que en ningún otro se diese una vocación tan decidida y total, tan coextensiva con toda su persona. Cabría decir que Goya no tenía esa vocación, sino que la vocación le tenía a él, le poseía por completo. Ya veremos en qué sentido preciso habrá que considerarle como un efectivo «poseso», como un endemoniado por el demonio de su propio estro. No ha habido hombre más adscrito al caballete, al muro, al papel, a la plancha de cobre, a la piedra litográfica. Por eso su producción es exuberante, una de las más cuantiosas que registra el pasado de la pintura. Esa advertencia es capital para entender a Goya, su vida y su obra. El día en que las cosas de historia se practiquen formalmente y, por tanto, haciendo intervenir todo lo posible la aritmética, habrá quien elabore una estadística de las horas que Goya tuvo que pasar pintando, dibujando, grabando. Será curioso ver entonces el número de horas que le quedaron libres para, vacar a otros lados de la vida —para emborracharse, para conquistar mujeres, para torear o andar de jarana con chisperos y garifes, para entretenerse esgrimiendo en medio de la calle con los maestros de la espada, para hacer el chichisbeo con la duquesa de Alba y demás exquisiteces en que se hacía consistir la vida, de Goya.

Ciertamente que Goya además de pintor era alguna otra cosa. Difícil es que un hombre junto a su vocación no tenga algunas aficiones. No hay que desdeñar éstas: también constituyen el *yo* de la persona humana, también el hombre las es, pero en la arquitectura de su ser representan como pequeños jardines interiores dentro de la órbita de su vocación.

La perogrullada con que he comenzado tenía, pues, un sentido muy distinto del que al pronto se supuso y además no era tan inocente. Con ella, desde el primer paso, preparamos el terreno para enfrontarnos con la leyenda de Goya. Claro es que esto no nos exime de ir porfirizando, uno tras otro, en el resto de este estudio, sus principales atributos.

Estamos intentando fijar en la medida posible la significación de la palabra «Goya», a fin de que no resulte equívoco cuanto de este hombre hablemos, muy especialmente de su obra. Pero el verdadero y más auténtico significado de esta palabra es el que tenía para el propio Goya. Hemos, pues, de procurar ver a Goya

desde dentro de Goya. Permítaseme decir que esta perspectiva se emplea, ahora por primera vez. Es una perspectiva inversa de la habitual, puesto que en ella se adopta como punto de vista del contemplador el punto de vista del contemplado. La inhabitualidad reclama cierto esfuerzo tanto del lector como del expositor: les obliga constantemente a volver del revés la óptica a que están acostumbrados. La cosa, pues, no es fácil, pero nos llega impuesta por el objeto —una vida humana. Tiene ésta la condición de ser una realidad ante nosotros como las demás del universo, pero que, a diferencia, de ellas, su realidad consiste en ser, a su vez, un punto de vista. La biografía, tratada así, pierde su agradable y fluida apariencia de narración y, a pesar de que en el fondo sigue siéndolo, toma mi aspecto analítico bastante complicado, convirtiéndose en el álgebra de una vida humana, Por otra parte, al hacerse difícil una biografía se parece un poco más a la vida. Irrita observar lo fáciles que son las vidas en las biografías, cuando la vida, aun la más afortunada, como Goya dirá con su magnífica insolencia, es siempre… «¡una jeringa!».

Goya era su *yo*, por tanto, lo que sentía tener que ser. El *yo* se dispara constantemente sobre el futuro hacia una meta determinada que tiene la figura de un proyecto de existencia. Es sobremanera improbable que, a lo largo de una vida, ese disparo incesante que es el *yo* modifique más o menos en amplio ángulo su puntería. Entonces decimos que el hombre ha cambiado, que es como otro hombre. Esto nos obliga a articular el curso de su vida en períodos o épocas que no fijamos arbitrariamente, sino que nos son decretados por las variaciones profundas del *yo* viviente.

§ 5

[EL «HOMBRE CREADOR»]

Ahora tenemos que averiguar cómo era este payo que a comienzos de 1775 entra por la Puerta de Alcalá. Yo he dicho que era un pintor de oficio. Entiéndase que toda su persona estaba inscrita en las líneas generales de la profesión pictórica según era entendida entonces. Y esto no sólo en cuanto artista, sino en todas las dimensiones de la vida. Era un representante típico de la mediana burguesía provinciana que, a la sazón, era en España sumamente ruda de maneras y gustos, gravemente inculta y de angostísimo horizonte. Estaba informado, como artista y como hombre, por los modos colectivos a la fecha vigentes, o lo que es igual, se sentía a la par con el contorno social, apoyado en él, nutrido de él.

Sin embargo, Goya es ya entonces el primer pintor de España. Esto es lo que no se comprende fácilmente, lo que reclama explicación. Pero es ineludible que

intentemos aclararlo, porque en ello está la clave para entender la vida de Goya en estos primeros años de Madrid y para preparar la inteligencia de la posterior.

No hay, pues, que pensar en ningún personaje poderoso que atrajese sobre el joven Goya encargo tan comprometido como el fresco del Coreto. Por otra parte, el cabildo no podía exponerse a un fracaso. La preferencia por un artista aún agraz sólo se explica si intervino algún valioso dictamen técnico. En las Actas de la Junta de Fábrica advertimos los titubeos sobre si ese dictamen técnico, hecho con carácter privado y que, por lo mismo, no aparece, era o no suficiente. Se exige, como es sólito, que Goya presente unos bocetos, pero se añade que deberá remitirlos a la Real Academia para que los apruebe. Esto el 11 de noviembre. Pero en 27 de enero del año inmediato —1772— la Junta declara: «Presentó Goya el boceto de pintura que ha de haver en la Bóveda del Coreto, *del que estavan ya informados los señores de ser pieza de havilidad y de especial gusto*; lo aprovó la Junta y, no obstante lo resuelto en la Junta anterior sobre presentarlo a la Real Academia para su aprovación, fueron de dictamen comience luego la obra». Hay, pues, un «informe» latente que tranquiliza al cabildo y le persuade que son innecesarios más trámites. Ahora bien, ese «informe» eficacísimo, ese aval técnico sólo podía, venir de Francisco Bayeu, que era ya el pintor más destacado entre los aragoneses. El rango artístico de Bayeu había sido refrendado en Madrid. Bayeu era Mengs y era la Real Academia. De no andar aquél en el asunto no se comprende que no tomase el encargo para sí o para su hermano Ramón. Conéctese con esto el hecho de que por esas mismas fechas se declare Goya oficialmente discípulo de Bayeu[159].

Una vez aventajado Goya, en esta, ocasión tan solemne y notoria, se comprenden los otros dos grandes encargos que en estos tres años —del 72 al 75— recibe: la decoración con pinturas murales en la Cartuja de Aula Dei y en el oratorio de los condes de Sobradiel. Dudo que en ese tiempo surgiesen en Zaragoza otros empeños de igual calibre y es de notar cómo los que hubo convergen todos sobre Goya. Pero Goya sabe muy bien que beneficia de ellos en concepto de discípulo y amigo de los Bayeu. Acepta gustoso esta condición y no se le ocurre por entonces pretender otra cosa.

Estas pinturas con que, al menos para nosotros, incoa su carrera artística Goya, son mera labor de oficio. Lo son, por lo pronto, en cuanto al tema. En aquella época «pintor» significaba primordialmente confeccionador de cuadros con asunto religioso. Por esta razón Goya, que comienza así, no juzgará haber logrado sus aspiraciones hasta el momento en que, trece años después, cree haber obtenido un triunfo definitivo sobre los demás pintores con su cuadro de *San Bernardino de Siena* en el concurso de San Francisco el Grande. Es esto ya una razón para que formemos una época o apartado en la vida de Goya con el decenio de 1775 a 1785. Porque Goya va a Madrid en aquel año para conseguir lo que logra en éste.

Pero aquellos frescos y óleos murales son también faena de mero oficio por su idea y su ejecución. Cuando hoy, conocedores de su obra posterior, los contemplamos

descubrimos aquí y allá como relampagueos, desparpajos de color, de línea, de actitudes que nos parecen claramente goyescos. Pero ellos no constituyen la obra; son escapes o fugas que más bien la contradicen y que para sus primeros espectadores eran incomprensibles o sugerían objeciones contra el conjunto. Este conjunto, elaborado con los tópicos profesionales al uso, estaba hecho de cosas que se aprenden, y esto es lo que entiendo por labor de puro oficio. Pero hay que añadir más: aun consideradas estas obras como lo que son —producciones de vulgar oficio—, el oficio que en ellas se revela no es bueno. Y ya topamos, en este primer paso, con algo que va a acompañamos en todo el estudio de Goya y que es muy enredoso de expresar, a saber: que siendo la base de su personalidad el sentirse pintor de oficio, Goya no es un buen oficial. Fue incapaz, como casi todos los pintores españoles, de aprender bien su oficio. El hecho de que muchas cosas prodigiosas con que nos regala y que son, precisamente, las que están más allá del oficio, nos compensen con creces de sus deficiencias oficiales no debe hacernos desatender éstas. Y ello no en aras de una justicia implacable, que sería inoportuna y estéril, sino porque, de otro modo, no entenderemos bien a Goya. Es éste un genio deforme que se arrastra tullido y, apoyándose precisamente en sus propias torpezas, acierta a dar los más ágiles brincos hacia lo sumo del arte. Ya veremos cómo puede demostrarse esto en muchos casos concretos y cómo, además, la peculiar delicia que su arte nos produce consiste últimamente en esa contradicción. No me cabe cómodamente en la cabeza que quien hable de Goya no se sienta obligado a abrir partida doble, porque en él los errores, fallos y deficiencias no son menos consustanciales a su ser artístico que en sus mayores perfecciones. Más aún: la torpeza de Goya, pintor de oficio, es un componente inseparable de la gracia de Goya, pintor de genio. Quien no reconozca esto ni ha aprendido a escuchar sinceramente lo que en su interior pasa ante una obra de Goya ni es capaz de descubrirnos los elementos de que está hecho el arte de este artista.

Estos grandes encargos, a que es preciso añadir algunas obras subalternas en iglesias de pueblos comarcanos, como Remolinos y Monte de Torrero, fueron tarea muy suficiente para ocupar el tiempo de Goya durante estos tres años. No debió pintar mucho más; de otro modo, quedarían en Zaragoza más cuadros suyos y no tendrían hoy sus paisanos que contentarse con atribuirle, sin firme fundamento, unos cuantos bocetos y chafarrinones.

Se halla Goya en la época de su plena juventud y no hay zona en todo el curso de su existencia más idónea para alojar en ella la propensión a la aventura y la pendencia que la leyenda le atribuye. Y en efecto, circulan algunas anécdotas referidas a esta etapa, la última de las cuales consiste nada menos que en motivar su traslado a Madrid en 1775 por haber dado muerte a un hombre. Es curioso advertir el estilo de casi todas las anécdotas prendidas a la vida de Goya. La acción que designan es siempre tremenda, pero la figura de lo relatado no tiene perfil recognoscible, carece de todo detalle que sea síntoma de realidad. Que asaltó un convento en Roma para

robar una monja, que mató un hombre —así, sin más pormenores. El supuesto aventurerismo de Goya se compone de aventuras abstractas. Cuando, por excepción, la anécdota es precisa, exagera la precisión y revienta por sí misma.

Desde 1775 tenemos la vida de Goya bajo nuestra inspección y podemos asegurar que en toda ella no hay una sola escena que ofrezca el más difuso rasgo de aventura. Si hay algo extraordinario en la vida de Goya es su pasmosa cotidianeidad. Aunque tampoco es necesario pasmarse, porque eso ha sido con sobrada normalidad la vida de los artistas plásticos. Les predispone a ello el fondo de menestral, de obrero manual que, como antes dije, han solido tener. El trato duro y constante con la materia que trabajan suele poner en ellos un lastre de seriedad, un vaho de melancolía que no son tan frecuentes en el poeta y en el músico.

En cuanto a la moderación de la vida de Goya desde el otoño de 1771, en que vuelve de Italia, hasta la primavera de 1775, en que se traslada a Madrid, tampoco es dudosa. Lo de menos sería la inverosimilitud de que un hombre ocupado la mayor parte de ese tiempo en varias iglesias y una cartuja dedique sus pocas horas vagas a una recia práctica de la calaverada. Lo decisivo es que la vida privada de Goya durante esta etapa queda definida, como por un paréntesis, por estos dos hechos: su declaración, al principio de ella, en 1771, de que es discípulo de Bayeu, y su casamiento, al fin de ella, con Josefa Bayeu. Esto significa que pasó estos años embebido en esta familia. Ahora bien, Francisco Bayeu —bastaría ver su rostro en los dos retratos que le hace Goya— era un hombre que no sabía existir sino metido en estrictos carriles; más aún, que era de una penosa escrupulosidad en su conducta y, aficionado a dirigir y mandar, vigilaba un poco pesadamente la vida de sus parientes y amigos. Todavía en 1786 Goya tiembla de que su cuñado, con quien acaba de hacer las paces, se entere demasiado pronto de que ha comprado un coche grande y un par de mulas. La situación económica de Goya era holgada; sin embargo, un gasto como aquél, la adopción de tal lujo representaba, por lo visto, para Bayeu una locura y se acentuaría aún más el severo gesto de Padre Rector que le marcó su cuñado en ambos retratos. Las otras dos grandes amistades de Goya en Zaragoza, don Juan Martín de Goicoechea y don Martín Zapater, vienen a subrayar la «formalidad» de su contorno. Pensar que, moviéndose con asidua intimidad en este medio, Goya andaba de broma y jarana por las rúas de Zaragoza, parece demasiada incongruencia.

Goya había ganado en estos tres años algunos miles de reales de vellón. No los gastó en francachelas. Debió concluir las decoraciones de Aula Dei a fines del 74. Todo concuerda en dar la razón al cartujo Tomás López cuando, tiempo adelante, redacta sus noticias sobre Goya y refiere que al trabajar en el convento tendría, según parece, unos treinta años. Cobra sus emolumentos y, con lo ahorrado antes, puede, al empezar el año 1775, casarse, hacer el viaje a Madrid y afrontar los primeros tiempos de vida en la Corte. ¿Cuál es la causa de este traslado? Clarísima. El caballero Mengs, director artístico de la Real Fábrica de Tapices, está convenciendo a la mayordomía mayor de Palacio para que se encarguen a nuevos pintores los cartones

para los tapices, con un pequeño sueldo —8000 reales— mas lo que se justiprecie cada trabajo. Bayeu comunica esto a Goya y le conseja ir a Madrid para aprovechar la excelente ocasión. Y, en efecto, en 18 de julio de 1776, aparte José del Castillo, que ya estaba ocupado en ello, y junto a Ramón Bayeu y Manuel Napoli, es propuesto Goya.

He aquí que entra por la Puerta de Alcalá, no en fuga de la justicia por un asesinato, sino en viaje de novios con «la Pepa» al lado.

Era necesario referir el pasado de Goya, cuando menos el artístico, hasta la fecha en que emparejamos con él, para facilitarnos la comprensión de una cosa bastante enrevesada, pero que es la clave de toda su vida y especialmente de estos primeros quince años que habita en la Corte. Goya, al entrar con sus veintinueve años por la Puerta de Alcalá, es ya el primer pintor de España. Esta es la cosa enrevesada. Como ahora nos consta que traía a su espalda más bien fracasos que triunfos, que los encargos halagadores recibidos en Zaragoza no podía atribuirlos tanto a su mérito como a la recomendación de su cuñado y que otros pintores de su misma edad le habían ganado la delantera en el oficio, es evidente que aquel sentirse ya el primer pintor de España no significaba que creyese tontamente serlo para los demás, que los demás le consideraban como tal. ¿Significa entonces que, a pesar de ello, Goya se consideraba ya a sí mismo como el primer pintor de España? Tampoco. Nuestro error está en creer que se trata de considerar o no considerar. Considerar es opinar sobre algo, y la realidad humana que intento descubrir no tiene nada de opinión, ni de los demás sobre Goya, ni de Goya sobre sí mismo. Ni remotamente pretendía Goya en este momento haber hecho cosa alguna de su arte que le peraltase sobre sus contemporáneos. Sabía muy bien no ser sino uno de los jóvenes pintores que más prometían, que era «una esperanza». Goya está instalado en esta idea y apreciación de sí mismo. Por eso le veremos en estos primeros años de Madrid trabajar dócilmente y muy a gusto bajo la dirección y pericia de Francisco Bayeu. Todavía en 1779 hará constar —sin que nada lo hiciese necesario— que un cuadro por él ejecutado es «invención» de Bayeu[160]. Ni podía ser de otro modo, porque en estas fechas Goya no posee ninguna idea clara que sea nueva ni en cuanto a temas ni en cuanto a estilo.

Sin embargo, hemos visto que el *yo* del hombre está siempre en el futuro y desde allí afronta, vive el presente. En ese futuro, Goya se encuentra con su obra futura y siente con una evidencia incontrolable que sus calidades son tan superiores a las de las obras presentes de sus contemporáneos que no puede caberle la menor duda de que él *será* el primer pintor de España. Pero el futuro es futuro en el presente y, por tanto, eso que Goya siente irresistiblemente que será lo es ya en esa dimensión futurizante del ahora.

No comprendo cómo esto que acabo de decir no se ha dicho innumerables veces, no se ha dicho siempre que se intentaba esclarecernos la vida de un hombre creador. Piensa uno si no será que no se ha intentado nunca ese esclarecimiento. Goya es, por

varias razones que enunciaré, un ejemplo extremo de esa situación vital que es «el hombre creador». Merece, pues, la pena que aprovechemos la ocasión para poner bien claro este fenómeno humano de tan alta importancia.

La cuestión ha quedado planteada como debe serlo toda cuestión —de modo que no haya escape, en su aspecto bicorne, es decir, de contradicción. Problema es la presencia de una contradicción que exige ser allanada. Quedamos, de un lado, en que Goya no tiene ningún proyecto determinado con carácter innovador para lo que va a hacer en pintura; de otro lado, en que Goya, al vivir por anticipado el futuro de sí mismo —y en eso consiste para todos los humanos vivir—, *ve con una evidencia incontrastable* que esa su obra futura es superior a todo lo que hacen los demás. Ahora necesitamos construir un puente que se lance de un lado al otro salvando el abismo de la contradicción.

¿Se ha meditado un poco sobre la extraña situación que es la de un hombre creador antes de haber creado su creación? Vemos ahí, delante de nosotros, la obra admirable del artista y nos es obvio que antes de estar ahí, hecha, perfecta, fue una imagen o idea en su mente. Pero la idea o imagen en la mente del artista es, por lo menos en sus componentes principales, lo mismo que la obra, salvo que está en la mente y no en el lienzo. Lo esencial de la creación está ya en la idea o imagen de la obra. El resto es ejecución, cosa muy importante, que requiere nuevas capacidades, pero que no es el momento propiamente creador. Por eso, lo interesante es preguntarse cómo estaba en el creador lo que va a ser su creación cuando aún no tenía de ella ni siquiera la imagen o idea. Esto es lo que estrictamente podemos llamar «situación del creador antes de crear».

Goya es un ejemplo extremo de la situación humana que podemos denominar «el hombre creador». Recurrimos al término «creación» cuando vemos que un hombre produce formas de vida que son nuevas —en arte, en pensamiento, en conducta o en cualquier otro orden de la humana existencia. La creación lo será en un sentido tanto más intenso cuanto más nuevo sea lo que produce; por tanto, cuantos menos precedentes tenga y más imprevisto sea. En este sentido el coeficiente de innovación que a la obra de Goya corresponde es uno de los más altos que en la historia del arte aparecen.

Por otra parte, las innovaciones goyescas no aparecen juntas y de golpe, sino que se van manifestando con extraordinaria lentitud. La mayor parte de los artistas ha llegado con cierta prontitud a la completa genuinidad de su estilo, es decir, de su creación y, salvo leves modificaciones, viven de ella inercialmente el resto de su vida. En Goya, por el contrario, asistimos a una serie continua de fulguraciones parciales que no llegan nunca a integrarse en la unidad completa de un estilo, pero que, en cambio, no se interrumpen desde los treinta años hasta los ochenta y dos en que muere. La situación estrictamente creadora se prolonga, pues, en él con una insistencia anormal. Reunidos ambos rasgos —su fuerza innovadora y la lentitud de



su innovar— hacen de él un caso excepcionalmente favorable para que intentemos aclararnos —si en alguna medida es posible— cómo es una vida de condición genial.

FRAGMENTOS

§ 1

[TAPICES]

EL trabajó de Goya para la Fábrica de Tapices dura dieciséis años, 1775-1791. Al cabo de esta etapa se modifica su estilo, pero también su persona y su vida experimentan un cambio radical. Si queremos entender en qué consiste este cambio necesitamos hacernos una idea de cómo era Goya en el tiempo que le precede, es decir, durante estos años que pasa amarrado en la galera de hacer cartones. Mas acontece que de estos años tenemos aún menos noticias que de los siguientes. Existe sumergido en los senos oscuros, invisibles de la ciudad. Añádase que de 1775 a 1783 no conocemos más obra suya, aparte los tapices, que los cuadros religiosos del Pilar y de San Francisco. Estos cuadros son pura retórica y por ser mera palabrería no nos dicen nada de su autor. En 1783 hace el retrato de Floridablanca. La pintura no nos dice nada tampoco: es la mostrenca de la época. Pero Goya se ha introducido en el cuadro y esto nos importa mucho. Vemos cómo él en esa fecha se veía. Es un artesano que respetuosamente muestra un lienzo al personaje ilustre y poderoso. Por las cartas a Zapater sabemos que es el primer contacto que Goya logra con un estrato social superior, del cual espera progreso en su carrera, nada más. En 1784 hace los retratos del infante don Luis y su familia.

§ 2

RETRATOS

Contemplemos un retrato de Mengs y preguntémonos qué se ha propuesto el

pintor hacer en él con la persona humana. Dejemos a un lado el frío colorido, plomizo y pesado. Fijémonos en las formas. Inmediatamente se advierte que el artista ha querido transformar la figura real en un objeto dotado de cualidades «ideales». ¿Cuál es, por ejemplo, el ideal de una superficie? Evidentemente, la superficie pulida, como lo es la de un metal pulimentado o la de un producto cerámico finamente vidriado. Mengs dotará a sus figuras de esa película «ideal», tanto en sus trajes como en sus carnes. Otra cualidad de las cosas que la visión real no nos proporciona nunca con pureza y plenitud es su volumen, su corporeidad. El volumen o corporeidad es siempre una transposición de lo tangible a lo visible. Mengs procurará que sus figuras acusen la rotundidad perfecta donde cada punto tiene su lugar inequívoco en el sentido de la tercera dimensión, del bulto y la profundidad. Se comprende que los caracteres individuales del objeto —y si hablamos de personas, su parecido— quedan en último término, y de ellos poco pasa de la realidad al cuadro. Lo que importa es que el lienzo nos presente objetos «bonitos» y que los presente con absoluta claridad, sin titubeos ni misterios para nuestra mirada. «Bonito» quiere decir aquí lo «plásticamente ideal» como superficie y luminosidad.

Si nos desentendemos, porque, en efecto, no interesan al caso, de las modulaciones con que esa idea de la pintura es especialmente tratada por Mengs u otro pintor cualquiera de su tiempo, y nos quedamos con lo esencial, que es lo antedicho, caeremos en la cuenta de que eso ha sido desde su origen la pintura italiana y que por ello había consistido siempre en pintar «belleza», esto es, corporeidad idealizada. La pintura italiana se inicia cuando comenzaban a ser desenterradas las estatuas grecorromanas. El entusiasmo que estos huesos marmóreos del pasado despertaron en Italia fue inmenso. De aquí que la pintura naciera teniendo delante, como su ideal, la escultura. Dicho en otra forma: la pintura con Giotto se traga la escultura y durante toda su historia la lleva dentro sin lograr expulsarla. Se pretende fingir en dos dimensiones las tres de la corporeidad, es decir, se sugieren en el plano visible las experiencias del tacto. Giorgione y Tiziano intentan llevar el arte hacia la dirección opuesta, pero Tintoretto es la prueba de que Venecia queda también prisionera del estilo «voluminoso».

Esta consideración nos permite precisamos el cambio radical que el arte de Goya experimenta en torno a 1790.

Compárese su retrato de Floridablanca —1783— con cualquiera de los buenos retratos que Goya pintó desde los últimos años del siglo XVIII, por ejemplo, el de la marquesa de Espeja o el de la marquesa de la Solana, o el retrato de mujer número 505 en el catálogo de Mayer, o el tenor Mocarte, etc. ¿Qué diferencia principal hallamos? En el primero sigue triunfando el claroscuro que se obstina en acusar el volumen. Vemos, pues, a Goya por esa fecha completamente sumergido en el ambiente y supeditado a las vigencias de la pintura a la sazón dominantes. Es un ejemplo más de la triste galvanización del viejo arte italiano que el academismo intentó.

En cambio, los segundos, los retratos pintados después de 1790, pertenecen a una fauna completamente distinta. La pintura ha dejado de ser voluminosa y se ha hecho «plana». La expresión «plana» es impropia para enunciar lo que ahora importa y la empleo sólo en cuanto significa evitación del volumen. Lejos de acusar la tercera dimensión, la corporeidad, aparece ésta ironizada, virtualizada. Si antes se buscaba *fingir* en dos dimensiones tres, aquí se procura lo inverso: embeber la tercera dimensión en las otras dos, suplantarla mediante valores de lo plano. No es sino decir lo mismo con otras palabras hacer notar que se prescinde de cuanto en el objeto proviene de experiencia táctil. Se toma de él sólo sus componentes visuales. Y como lo que es puramente visual es un fantasma, una aparición, eso serán los retratos de Goya.

Habrá reparado el lector que hay cosas de que sólo tiene noticias visuales, que no ha podido tocar nunca. Una de ellas es el cielo, con el sol, la luna y los demás seres estelares. Pues bien, si intenta precisarse a qué distancia está el cielo o cualquiera de sus partes se encontrará sorprendido con que no puede lograrlo. Es decir, que la situación del cielo con respecto al contemplador, o de una parte del cielo con respecto a otra en la dirección «detrás o delante», es esencialmente indecisa. Esto acontece con todo lo que es fantasma o pura visualidad.

Si se compara un retrato «plano» de Goya con uno de Mengs se advierte en seguida la precisión de sitio en las partes de éste y la vacilación en las de aquél. Esta indecisión geométrica da una radical inquietud a la figura, un permanente desplazamiento de llama en la dirección vertical al lienzo, un como adelantarse y retirarse. Tendrá razón un «académico» si nos dice que en un cuadro de Mengs el objeto se hace desde luego patente, sin que nada en él sea dudoso a la visión. Desde el primer instante está allí todo. En los retratos de Goya no pasa esto: el objeto no está allí nunca del todo. Lo encontramos como en ese primer instante en que vemos algo, es decir, que lo descubrimos de pronto y aun imprecisamente. Estamos siempre comenzando a verlo y nunca podemos acabar, porque Goya no pretende darnos *todo* el objeto. Esa totalidad de clara presencia a que el arte italiano aspira se obtiene vaciando el objeto real de casi todo su contenido y dejando de él sólo un esquema ideal. Goya tiende a darnos de la figura real lo que ésta es en el momento de aparecemos. Goya pinta «apariciones» y, en este sentido, fantasmas. Ahora bien, esto mismo es a lo que Velázquez llega al cabo de su evolución. Por esto es su pintura más puramente pintura o arte visual que las otras, las cuales llevan dentro un afán de escultura. Pregunto[1] si cuando Goya hace constar la influencia decisiva de Velázquez sobre él no se refiere a esta radical interpretación del pintar, al «planismo» más bien que a cualesquiera otras sugestiones parciales y secundarias.

Se habrá observado que el efecto peculiar producido por todo buen retrato español es de sorpresa y algo así como sobresalto. En hombres del Norte menos habituados que nosotros a verlos, he podido a veces presenciar una reacción de momentáneo sobrecogimiento que en mayor dosis, pero en la misma dirección

emotiva, llegaría a ser lo que llamamos un susto. Y es que, efectivamente, cualquiera que sea la persona representada, el buen retrato español, puro fantasma lumínico, contiene un poder dramático que es el más elemental: el drama consistente en pasar algo de su ausencia a su presencia, el dramatismo casi místico del «aparecerse». Perennemente están en el lienzo las figuras ejecutando su propia aparición, y por eso son como aparecidos. Nunca llegan a instalarse plenamente en la realidad y hacerse del todo patentes, sino que están siempre emergiendo del no ser al ser, de la ausencia a la presencia.

¿No habría que partir de aquí para aclarar la evolución posterior de Goya —desde 1800, en que yo no voy a entrar? La pintura plana, al quedarse sólo con los datos lumínicos, lleva directamente al borrón, al impresionismo. El pincel se libera del hieratismo que traba y solemniza sus movimientos. Goya, sostenido *a tergo* por Velázquez, va a crear la *gran cursiva* de la pintura, que será la caligrafía predominante en este arte durante todo el siglo XIX y los comienzos del presente.

§ 3

[LA «QUINTA DEL SORDO»]

Entre los muchos puntos de vista que se pueden tomar frente a la obra de un pintor hay uno con que se debería siempre empezar, pero, aunque parezca mentira, casi nunca es utilizado. Consiste en tener a la vista la *totalidad* de su obra y prestar atención a los caracteres que ella nos revela. No nos interesa ahora la totalidad en cuanto mera suma de partes, lo cual supone que nuestro punto de vista ha consistido en atender particularmente a cada una de esas partes y por simple adyunción llegar al todo. Se trata, inversamente, de descubrir en cada una de las producciones sólo aquello que aporta para el carácter total de la obra. De este modo obtenemos revelaciones sobre un artista que ninguna de sus obras singulares puede proporcionarnos.

Comencemos por someter la obra de Goya a una ordenación primaria y simplicísima. Pongamos de un lado lo que en ella es común al tematismo de los demás pintores contemporáneos y dejemos, por ahora, quieto todo el resto. Si no hubiera otras razones más, bastaría para recomendarnos esta concreta consideración de que los temas originales de Goya no brotan sino pasada la primera mitad de su larga vida, allá hacia 1793. Este es un hecho de primera magnitud para, la comprensión de Goya y ni basta con hacerlo constar ni menos con quedo difuminemos diciendo y reiterando que Goya fue muy lento en su desarrollo.

Recalcar su tardanza en llegar a ser el Goya que hoy más nos interesa no exime de intentar definir ese otro Goya anterior que se arrastró por la existencia durante cuarenta años. Evitemos el espejismo que suelen padecer los biógrafos, los cuales, antes de empezar su libro saben ya cómo termina la función y en los primeros tiempos de una vida hacen ya reverberar su final. En el caso de Goya ha sido extremado este mal uso. Los aspectos últimos de su obra, que son los más acusados y valiosos o los más estrambóticos, invirtiendo el curso natural del tiempo, fluyen de su ancianidad hacia su juventud e inundan toda su biografía. Mas, como si el Destino hubiera querido castigar a esos biógrafos, cada; nuevo documento que sobre la vida y la obra de Goya va apareciendo obliga a confinar en sus postreros años escenas y producciones que se antedaban treinta años y más. El ejemplo más reciente nos lo ofrece el hallazgo de la escritura de compra de la famosa quinta, junto al Manzanares, donde se suponía, que Goya había habitado por lo menos desde 1808 y ahora resulta que no fue adquirida hasta fines de 1819[161]. Como en el año siguiente Goya estuvo enfermo y en la quinta se hicieron reformas importantes, no pudo irse a vivir a ella hasta el último tercio de 1820. A mediados de 1824 la abandonó para trasladarse a. Francia. Toda, la fantasmagoría acumulada en torno a la «Quinta, del sordo» tiene ahora que comprimirse en poco más de tres años, y las pinturas negras de las paredes se convierten en obra de un hombre decrépito que apenas veía.

§ 4

[EL OFICIO DE PINTAR]

Pintar es, por lo pronto y al cabo, un trabajo manual. Es una pena que sentencia tan perogrullesca circule tan poco por las mentes. El pintor es un hombre que con sus manos fabrica objetos, que se pasa la vida luchando con la materia corporal, consignado a las limitaciones que ésta impone y sometido a la dura y humillante disciplina que esas inexorables limitaciones imponen. El pensador manipula ideas, seres que no ofrecen resistencia y que se dejan combinar y deformar ubérrimamente. Como no se discipline a sí mismo está perdido. Su labor resultará irresponsable, petulante y nula. De aquí que un intelectual —aun en igualdad de nivel con un artista — necesita ineludiblemente tener una conciencia más clara de lo que hace. El pintor, en cambio, ni suele ni necesita ser consciente. La insobornable consistencia de la materia con que sus manos tropiezan actúa como si fuera la consciencia que a él le falta. Por eso el artista vive más en su obra que el intelectual, y cuando sus dedos se quedan solos, cuando abandonan el lienzo, el pincel, el buril, el barro o el mármol es como si se quedase sin cerebro y parece tonto. Suele ser cosa triste oír hablar a un

pintor de pintura delante de su cuadro. Nos parece que el inteligente es el cuadro y no él. Pero esto significa tan sólo que la inteligencia del pintor tiene una complexión distinta que la del intelectual. O digamos inversamente: significa nada menos que son dos tipos de hombre distintos.

Hay, pues, que contar en el pintor con un fondo de artesanía desde el cual vive y es —es todo lo demás que puede ser. El artesano fabrica objetos de forma usual empleando para ello técnicas tradicionales bastante sencillas en las cuales, a lo sumo, introduce alguna leve modificación. Cuando de lo que se trata es de que la forma usual del objeto reproduzca, a la vez, formas artísticas que la época propone, es preciso recurrir a técnicas mucho más variadas y finas que, con frecuencia, tienen que ser inventadas *ad hoc*. Entonces el artesano se eleva a artífice. El carpintero no es lo mismo que el ebanista ni el herrero que el orive, pero, bien entendido, el orive conserva dentro de sí al herrero y el ebanista al maestro de obra prima. En fin, el artista es el que inventa las formas estéticas, pero las realiza, como artífice. De este modo formamos la escala artesano-artífice-artista en que cada grado superior conserva en sí y depura el inferior. A un pintor puede siempre atribuírsele una determinada altitud dentro de esa escala. La mayor parte de ellos ni en su obra ni en su hombría pasan de ser artífices.

§ 5

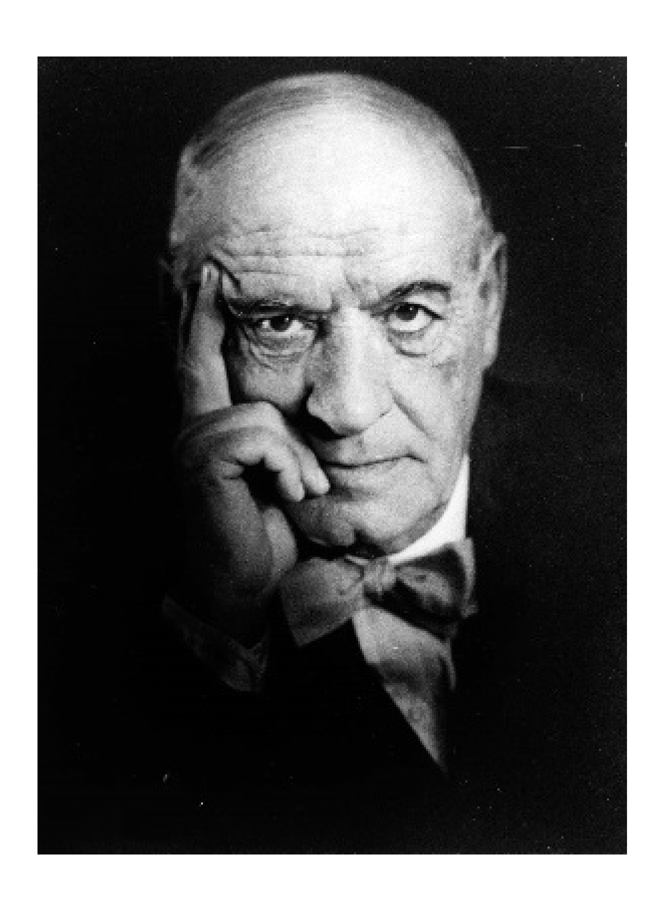
[EL NIVEL INTELECTUAL]

Cuando leo en el libro de Mayer que «el nivel intelectual de Goya y sus necesidades espirituales deben considerarse como muy elevados[162]», vacilo entre pensar que la expresión es demasiado vaga, se puede interpretar de múltiples maneras y no compromete a nada o que, entendida de frente, no sólo es falsa, sino que obtura por completo la comprensión de una realidad tan extraña como es Goya. De su obra se escapan súbitamente inesperados cohetes que se elevan en alusiones a los problemas más elevados de la mente humana y que hasta entonces sólo el lirismo del poeta y el pensamiento del filósofo habían intentado enunciar. Si para explicar esto comenzamos por suponer que Goya era un intelectual habremos empleado una vez más el principio de la *virtus dormitiva*.

Yo me atrevería a decir más: si esta suposición lograse plena eficiencia sobre nosotros aniquilaría la delicia más peculiar que Goya nos produce y que envuelve todas las demás de su arte —el choque casi constante con el carácter equívoco de su obra en virtud del cual nuestra contemplación se convierte en una lucha permanente

con aquélla y con nosotros mismos, porque no sabemos ante lo que vemos qué debemos pensar, si está bien o está mal, si significa esto o más bien lo contrario, si el autor quiere lo que hace o hace lo que sale sin querer; en fin, si es un genio trascendente o un maníaco. Si la vacilación viniese a término y pudiésemos resolvernos por lo uno o lo otro, habría concluido la fruición y con ella el más personal placer, y Goya habría dejado de ser esa cosa única en la historia del arte que es Goya. Mas, por fortuna, no concluye nunca, la inquietud se perenniza, no tiene fin —como no lo tiene la lucha entre Ormuz y Ariman, entre el principio del bien y el principio del mal. El momento en que nos sentimos ya resueltos a rechazólo es precisamente el momento que Goya, espera para apoderarse más de nosotros, para ligarnos más a su mágico mundo. En lo que sigue verá el lector cómo nada, de esto es simple manera de decir, porque vamos a topar con ello una y otra vez, pero entonces de modo detallado, hasta el punto de que podremos señalar con el dedo tal precisa línea de un cuadro o un dibujo frente a la cual todo eso que acabo de decir nos pasa.

Yo no veo por qué los historiadores del arte no declaran más sinceramente lo que, por fuerza, tienen que sentir ante Goya, a saber: que es un enigma, un enorme acertijo para aclarar, ya que no resolver, el cual conviene andar despacio y renunciar a, simplificaciones de una de las realidades más complicadas que han aparecido en todo el pasado del arte. Esas simplificaciones han contribuido a complicar aún más la, cuestión, porque a lo que ésta tiene ya, de complejo hay que añadir la necesidad de destruir esos simplismos bajo los cuales se la ha ocultado. Ya es sospechoso que no se detengan lo debido ante todo lo que en la obra de Goya hay de absoluta falla, de torpeza manual y mental, de franca estupidez. Ahora bien, si de algo puede servir en pintura un «elevado nivel intelectual», es decir, una mente clara y dominadora, es para prestar al artista una cierta seguridad en sus empeños y, por lo menos, eliminar las caídas graves. Entender a Goya es explicar no sólo lo que en él está bien, sino, del mismo golpe, hacer manifiestas las causas de lo que está mal. Pero la hipótesis de una «inteligencia elevada» que no se compagina con los errores en Goya, tampoco sirve para iluminar el origen de sus calidades mejores —y me refiero no sólo a su prodigioso colorido y a la gracia picante de sus formas, sino también a cuanto en sus cuadros y grabados trasciende todo arte plástico y palpa cósmicos misterios y escalofriantes destinos. A nada de esto se llega mediante claridades de intelección; son cosas que escapan al concepto. La verdad es que la obra de Goya no germina nunca en la inteligencia: o es vulgar oficio o es videncia de sonámbulo.



José Ortega y Gasset nace el 9 de mayo de 1883 en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada madrileña. Cursa estudios en el Colegio de Miraflores de El Palo (Málaga), Universidad de Deusto, y Universidad Central de Madrid. Pero fueron determinantes para su formación los tres viajes a Alemania en 1905, 1907 y 1911, donde estudia el idealismo que será la base de su primer proyecto de regeneración ética y social de España. En 1908 es nombrado catedrático de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y en 1910 catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid.

Especialmente decisivo es el año de 1914, año de la Gran Guerra, que ve como una quiebra de los ideales ilustrados.

En sus escritos de *Vieja y Nueva Política, Meditaciones del Quijote* y *Ensayo de Estética a manera de prólogo* expone su programa de una modernidad latina alternativa. En 1916 emprende su primer viaje a la Argentina, de gran importancia en su trayectoria profesional, y para las relaciones culturales con Iberoamérica. En 1921 publica en forma de libro su diagnóstico de la situación de España en el expresivo título de *España invertebrada*. Y en 1923 ofrece el análisis de su época como *El tema de nuestro tiempo*, consistente en la necesidad de superar el idealismo y volver a la vida, núcleo de su teoría de la razón vital. Esta es fruto de la nueva sensibilidad que advierte en el siglo XX, ejemplificada en el arte nuevo como *La deshumanización del arte* (1925). Su ruptura con la Dictadura de Primo de Rivera tiene lugar en 1929 con ocasión de su famoso curso *¿Qué es filosofía?* En 1930 publica *La rebelión de las masas* que tiene una gran repercusión internacional. Promotor de la Asociación al

Servicio de la República, no se adscribe a ningún partido, y tiene que exilarse en 1936, pasando de París a la Argentina (1939-1942), para recalar finalmente en Lisboa. Aquí prepara buena parte de lo que queda como obra póstuma: el *Velázquez, Sobre la razón histórica, el Leibniz, El Hombre y la Gente, Epílogo*… Regresa ocasionalmente a España, por la cercanía de su familia y para promover iniciativas con el Instituto de Humanidades, con un «apeadero» en Madrid, donde muere el 18 de octubre de 1955.

Notas



[1] *Die Abstammung der Hausrinder* [Descendencia de los vacunos domésticos], en *Die Naturwissenschaften*, 24 de octubre de 1919. <<

[2] M. Hilzheimer, *Wie hat der Thur ausgesehen?*, en *Jahrbuch für wissenschaftliche und praktische Tierzucht*, V, Jahrgang, 1950. Tengo fotocopias de este artículo y de otros sobre el tema que sería interesante publicar en alguna revista española de agricultura, ganadería o veterinaria. <<

[3] *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von G. J. Gerhardt. Tomo III, pág. 325. <<

[4] «El Espectador», tomo VII (*Obras completas*, tomo II). <<

[5] «El Espectador», tomo V (*Obras completas*, tomo II). <<



[6] Para que no quede la idea en vago, añadiré que entiendo por sociedad una colectividad de seres humanos sometidos a un determinado sistema de usos. <<

[7] Quien quiera ver concretamente cómo el Corán apergamina las almas y reseca a un pueblo, no tiene más que leer las memorias de Taha Hussein —*Le livre des jours*, 1947—. El autor, que es ciego, ejerce actualmente el cargo de ministro de Educación en Egipto. <<

[8] Con lo cual no va dicho que ambos adoptasen igualmente todas esas disciplinas. Por ejemplo, mientras los árabes absorben inmediatamente las ciencias helénicas, permanecen impermeables a la poesía antigua. Los europeos hicieron estrictamente lo contrario. <<

[9] Utilizo aquí unos párrafos de mi libro en prensa *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Por supuesto, el Humanismo, enemigo del Escolasticismo, no fue sino otro escolasticismo, de signo inverso, pero de idéntica progenie, y que sigue gravitando sobre las mentes europeas. <<

[10] Según me dice García Gómez, la palabra árabe *tawq* significa «collar». Pero ¿no se trata más bien de lo que en Occidente se ha llamado, ya desde Grecia, el «cuello de la paloma», símbolo de la riqueza inagotable en matices? En la página 186 encuentro esto: «Pero, de una parte, nos hemos propuesto hablar tan solo del amor, conforme a tus deseos, y, por otro lado, la cosa se dilataría mucho, porque el asunto tiene *incontables cambiantes*». <<



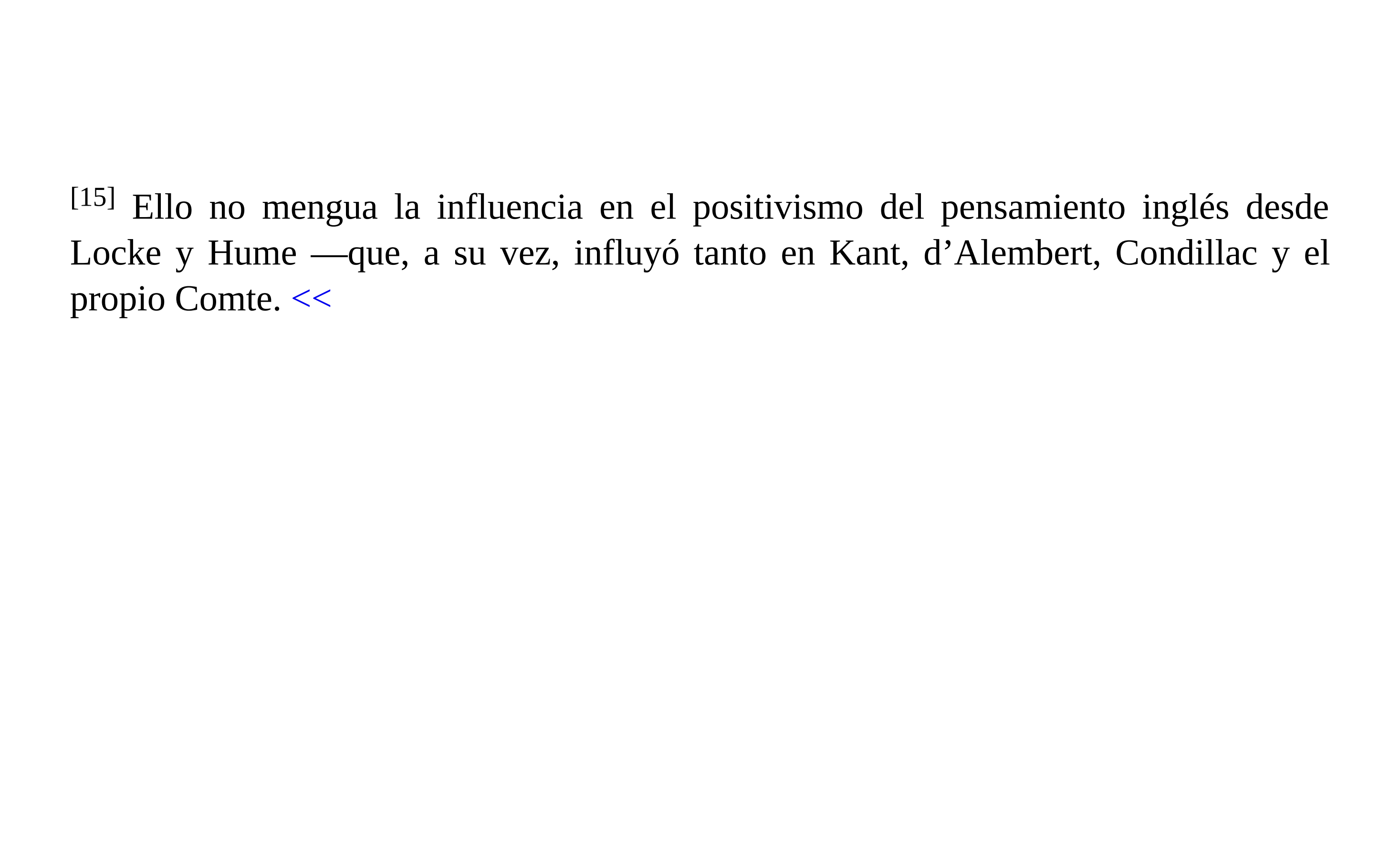
[11] Robert Briffault, *Lee Troubadours et le sentiment romanesque*, 1945, páginas 92, 93, 94. <<

[12] En la página 5 de la *Introducción* se verá cómo Dilthey se revuelve enojado contra los que niegan a la historia, según era ya practicada por los grandes historiadores de su tiempo, el carácter de ciencia. Pero conviene advertir que esta reivindicación va contra los que niegan a la historia el carácter de ciencia porque no lo es como las ciencias naturales. Se apresura, pues, Dilthey en esas palabras a defender su tesis de que las ciencias históricas tienen que ser liberadas de todo «naturalismo». Esas expresiones no contradicen, pues, su insatisfacción ante las formas usadas de historiar. <<



[13] El hecho es tan general que, por fuerza, se oculta tras él una causa histórica de rango categórico referente al origen y evolución de la ocupación teórica en la vida humana. <<

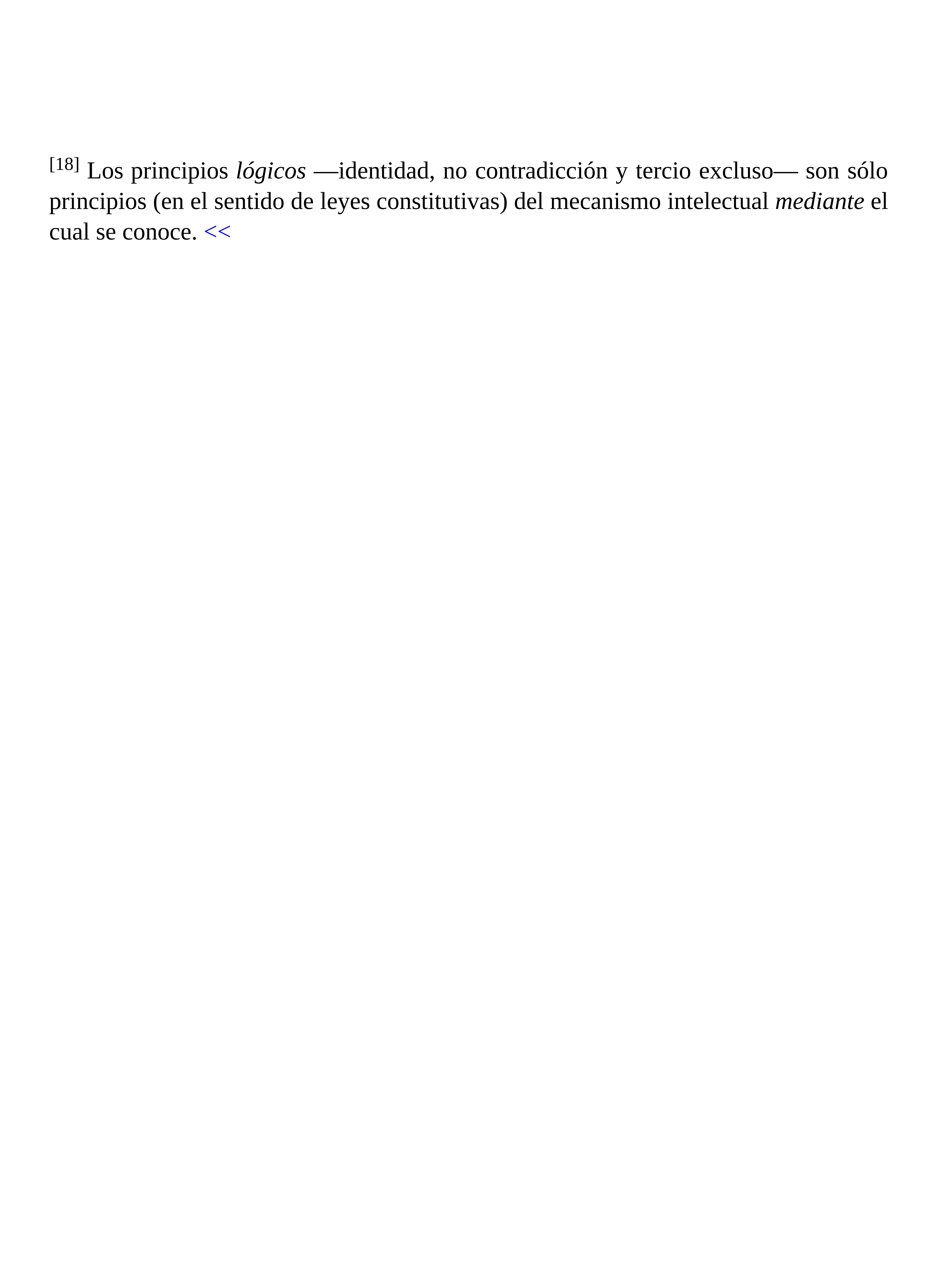
[14] No se confunda el positivismo con el *comtismo*. El pensamiento de Comte contiene mucho más que una teoría del conocimiento. Es, en verdad, toda una gran filosofía que no ha sido aún repensada y absorbida. Pero de ella sólo influyó de un lado la parte inicial que se ocupa de las ciencias y de otro la sociología, como una nueva disciplina aislada, sin el papel sistemático que en la doctrina de Comte tiene. <<



[15] Ello no mengua la influencia en el positivismo del pensamiento inglés desde Locke y Hume —que, a su vez, influyó tanto en Kant, d’Alembert, Condillac y el propio Comte. <<

[16] *Gesammelte Werke*, V, 35-36. <<

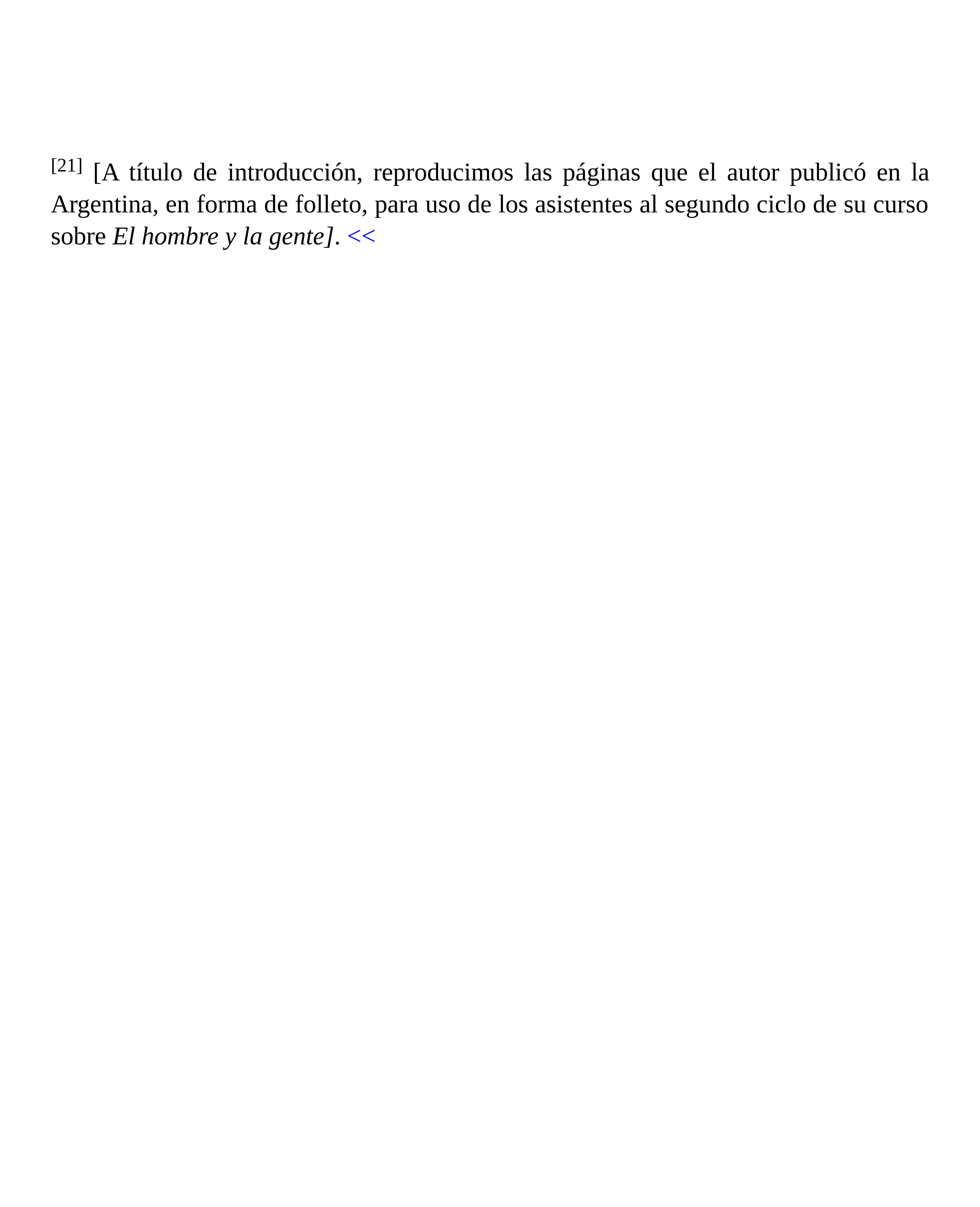
[17] Quedó para las generaciones siguientes elevar a nivel de ciencia estas otras técnicas históricas: mitología comparada y estudio de las religiones, arqueología, etnografía y prehistoria. <<



[18] Los principios *lógicos* —identidad, no contradicción y tercio excluso— son sólo principios (en el sentido de leyes constitutivas) del mecanismo intelectual *mediante* el cual se conoce. <<

[19] Más adelante quedará menos opaco lo que con esto quiero decir. <<

[20] Publicado en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por Klibansky y editado por la Oxford University Press. En *Obras completas*, vol. VI. <<



[21] [A título de introducción, reproducimos las páginas que el autor publicó en la Argentina, en forma de folleto, para uso de los asistentes al segundo ciclo de su curso sobre *El hombre y la gente]*. <<

[22] [El texto de esta lección, en su mayor parte, corresponde a la primera de las profesadas en Buenos Aires, en 1939, y fue publicada en el libro titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939]. <<

[23] No digo que esto sea seguro —tal seguridad la tiene sólo el *progresista* y yo no soy *progresista*, como se irá viendo—, pero sí digo que eso es posible.

Ni se presuma, por lo que dejo dicho, que soy *idealista. ¡Ni progresista ni idealista!* Al revés, la idea del progreso y el idealismo —ese nombre de gálibo tan lindo y tan noble— son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. Pero dejemos este tema para tratarlo a su sazón y vayamos ahora gentilmente nuestro camino adelante. <<

[24] *Banibwti, die Zwerge des Gongo*. <<

[25] He aquí una de las razones por las cuales dije que no soy *progresista*. He aquí por qué prefiero renovar en mí, con frecuencia, la emoción que me causaron en la mocedad aquellas palabras de Hegel, al comienzo de su *Filosofía de la Historia*: «Cuando contemplamos el pasado, esto es, la Historia —dice—, lo primero que vemos es sólo… ruinas».

Aprovechemos, de paso, esta coyuntura para desde esta visión percibir lo que hay de frivolidad, y hasta de notable cursilería, en el imperativo famoso de Nietzsche: «Vivid en peligro». Que, por lo demás, no es tampoco de Nietzsche, sino la exasperación de un viejo mote del Renacimiento italiano, el famoso lema de Aretino *Vivere resolutamente*. Porque no dice: *Vivid alerta*, lo cual estaría bien; sino: *Vivid en peligro*. Y esto revela que Nietzsche, a pesar de su genialidad, ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro y que, por tanto, resulta un poco afectado y superfetatorio proponemos como algo nuevo, añadido y original que lo busquemos y lo coleccionemos. Idea, por lo demás, típica de la época que se llamó *fin de siècle*; época que quedará en la Historia —culminó hacia 1900— como aquella en que el hombre se ha sentido más seguro y, a la par, como la época —con sus plastrones y levitas, sus mujeres fatales, su pretensión de perversidad y su culto barresiano del Yo — como la época cursi por excelencia. En toda época hay siempre ciertas ideas que yo llamaría ideas *fishing*, ideas que se enuncian y proclaman precisamente porque se sabe que no tendrán lugar; que no se las piensa sino a modo de juego y *folie* —como hace años gustaban tanto en Inglaterra los cuentos de lobos, porque Inglaterra es un país donde en 1668 se cazó el último lobo y carece, por tanto, de la experiencia auténtica del lobo. En una época que no tiene experiencia fuerte de la inseguridad — como aquélla—, se jugaba a la vida peligrosa. <<

[26] [Véase *Obras completas*, tomo IV.] <<

[27] La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servimos *para* o impedimos *para*. Ciertamente que la metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo V, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que *son para* nosotros. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo XVII, llamó ontología, se esfuerza denodadamente, trasuda y se extenúa desde hace veinticinco siglos en encontrar ese *ser* de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostentan. De otro modo nos sería notorio y archisabido. Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas. Con ello volvemos patas arriba toda la filosofía, faena endiablada de que, por fortuna, podemos exoneramos en este curso, cuyo tema no es la ontología. Sólo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué *son* las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que dio Aristóteles diciendo que son sustancias, por tanto, que las cosas consisten últimamente en sustancialidad. Pero es también conocido de todos el hecho de que esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras. <<



[28] [«Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes». *Obras completas*, tomo VI.] <<

[29] Yo tenía una tía, la cual, cada vez que pronunciaba la palabra «demonio», dirigía una mirada iracunda y lanzaba enérgicamente su barbilla en dirección al centro de la tierra. Notábase palmariamente que tenía allí, con toda claridad y precisión, situado el infierno y en él avecindado el diablo, como si lo estuviese viendo. Parejamente, si se hiciese sobre mí esa investigación de laboratorio, es casi seguro que al oír yo, por ejemplo, «Conferencia de París» y dirigirlo hacia el lado de mi vida que es la «política internacional», mis músculos empujen la palabra en dirección de una línea oblicua, secante del horizonte y dirigida hacia abajo y a un lado. Esto sería una curva pantomima —somos, sobre todo es nuestro cuerpo, permanente, pantomima— del hecho mental mío consistente en que yo detesto toda política, la considero como una cosa siempre e irremediablemente mala, pero a la vez inevitable y constituyente de toda sociedad. Me permito el lujo de enunciar este hecho que en mí se da, sin más explicaciones ni fundamentos, porque en otro lugar espero hacer ver, con perfecta diafanidad y evidencia, qué es la política por qué en el universo hay una cosa tan extraña, tan insatisfactoria y, sin embargo, tan imprescindible. Entonces veremos cómo y por qué toda política, aun la mejor, es, por fuerza, mala; por lo menos, en el sentido en que son malos, por buenos que sean, un aparato ortopédico o un tratamiento quirúrgico. <<

[30] [Véase tomo VII de *El Espectador*, en *Obras completas*, tomo II.] <<

[31] *[Méditations Cartésiennes*, París, 1931, pág. 110.] <<

[32] *[El Espectador*, volumen VII, y *El Espectador*, volumen V, respectivamente, ambos en *Obras completas*, tomo II.] <<

[33] [Publicado por la Editorial *Revista de Occidente*, 1950]. <<

[34] *[Méditations Cartésiennes*, París, 1931, pág. 78]. <<



[35] He traducido el párrafo de Husserl empleando la añadidura o sustitución de términos que pertenecen a mi doctrina. [*Ibidem*, págs. 78 y 79]. <<

[36] Veamos si consigo que se entienda a Husserl y a mí.

Aquí, ***hic***	**Allí,** ***illic***
x	**x**
cuerpo A	**cuerpo B**

Mi cuerpo es lo que siento aquí, y eso que me es lo llamo cuerpo A. El cuerpo del Otro es el que veo, *allí, illic* —de donde viene *ille, él*. Es el cuerpo de *El*, que llamo cuerpo B. Según Husserl, como puedo desplazarme y hacer de ese *allí* un *aquí*, me pongo imaginariamente en lugar del «otro cuerpo» —esta expresión es literalmente de Husserl—, y entonces el cuerpo B se convierte en cuerpo A. Como se ve, el cuerpo A o mío y el cuerpo B o de él serían iguales, salvo la diferencia de lugar. <<



[37] He utilizado en estos tres últimos párrafos parte de mi estudio «La percepción del prójimo». [En *Obras completas*, tomo VI.] <<

[38] Si hablásemos de los inconvenientes que tendría la inmortalidad cismundana, cosa que, aunque parezca mentira, no se ha hecho nunca, nos saltarían a la vista las gracias que tiene la mortalidad, que la vida sea breve, que el hombre sea corruptible y que, desde que empezamos a ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore a ella, la comprima y densifique, la haga ser prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante. Una de las grandes limitaciones, y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista. <<

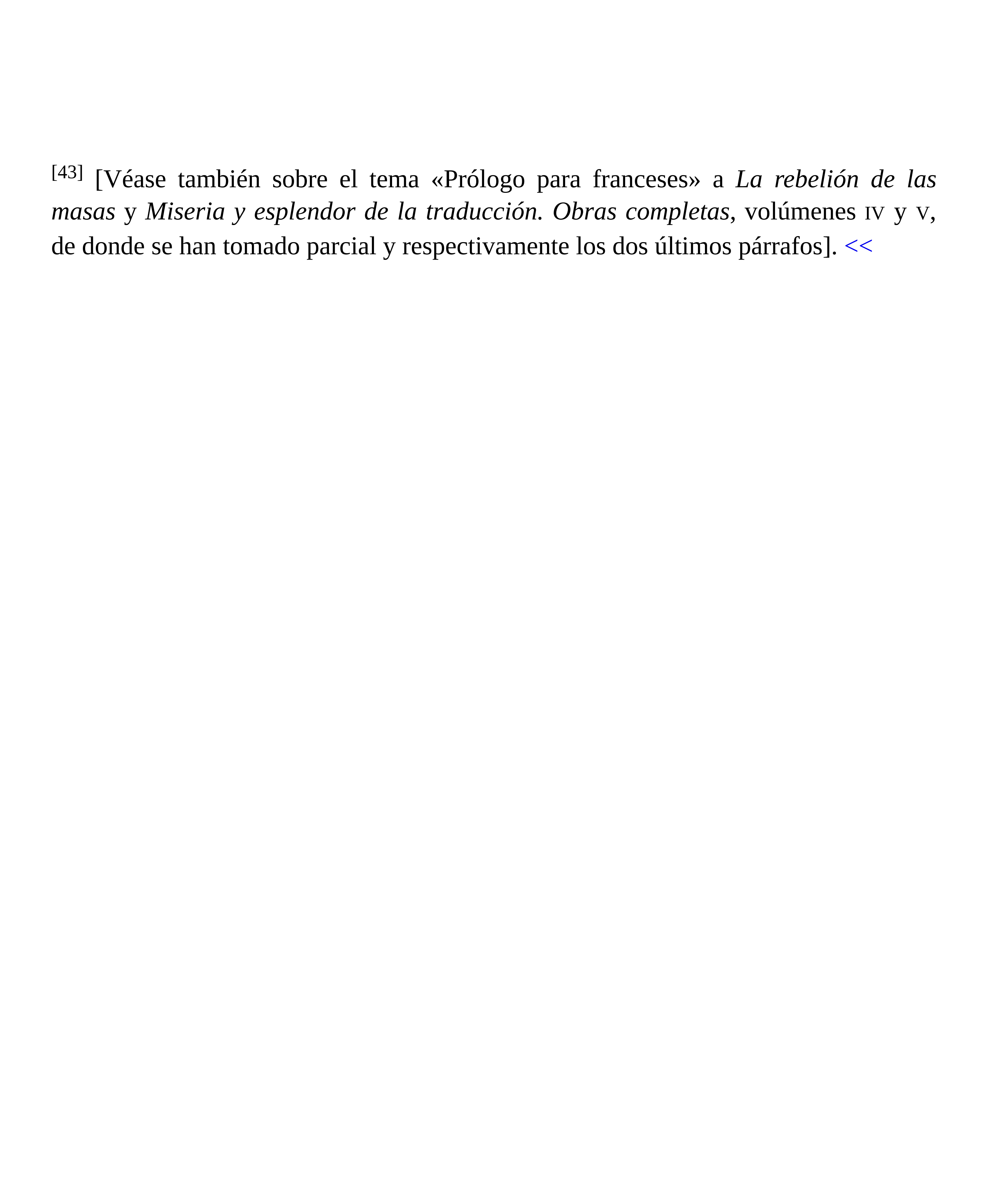
[39] [Publicada por la Editorial *Revista de Occidente*, 1950]. <<

[40] El carnaval, hoy ya moribundo, ha sido la perpetuación en las sociedades cristianas occidentales de la gran fiesta pagana dedicada a Dionysos, el dios orgiástico que nos invita a despersonalizamos y a borrar nuestro yo diferencial y sumimos en la gran unidad anónima de la Naturaleza. Basta esto para que presumamos en él una divinidad oriental. Y, en efecto, según el mito helénico, Dionysos llega recién nacido de Oriente en un navío sin marinería ni piloto. En la fiesta, este navío, con la figura del dios, era transportado por calles y campos en un carro, en medio de la muchedumbre embriagada y delirante. Este *carrus navalis* es el origen de nuestro vocablo *car-naval,* fiesta en que nos ponemos máscaras para que nuestra persona, nuestro yo, desaparezca. De aquí que la mascarita hable con voz fingida a fin de que también su *yo* resulte otro y sea irreconocible. Es la gran fiesta religiosa de jugar los hombres a desconocerse entre sí, un poco hartos de conocerse demasiado. La carátula y el falsete de la voz permiten, en esta magnífica festividad, que el hombre descanse un momento de sí mismo, del *yo* que es, y vaque a ser otro y, a la par, se libre unas horas de los *tús* cotidianos en torno. <<

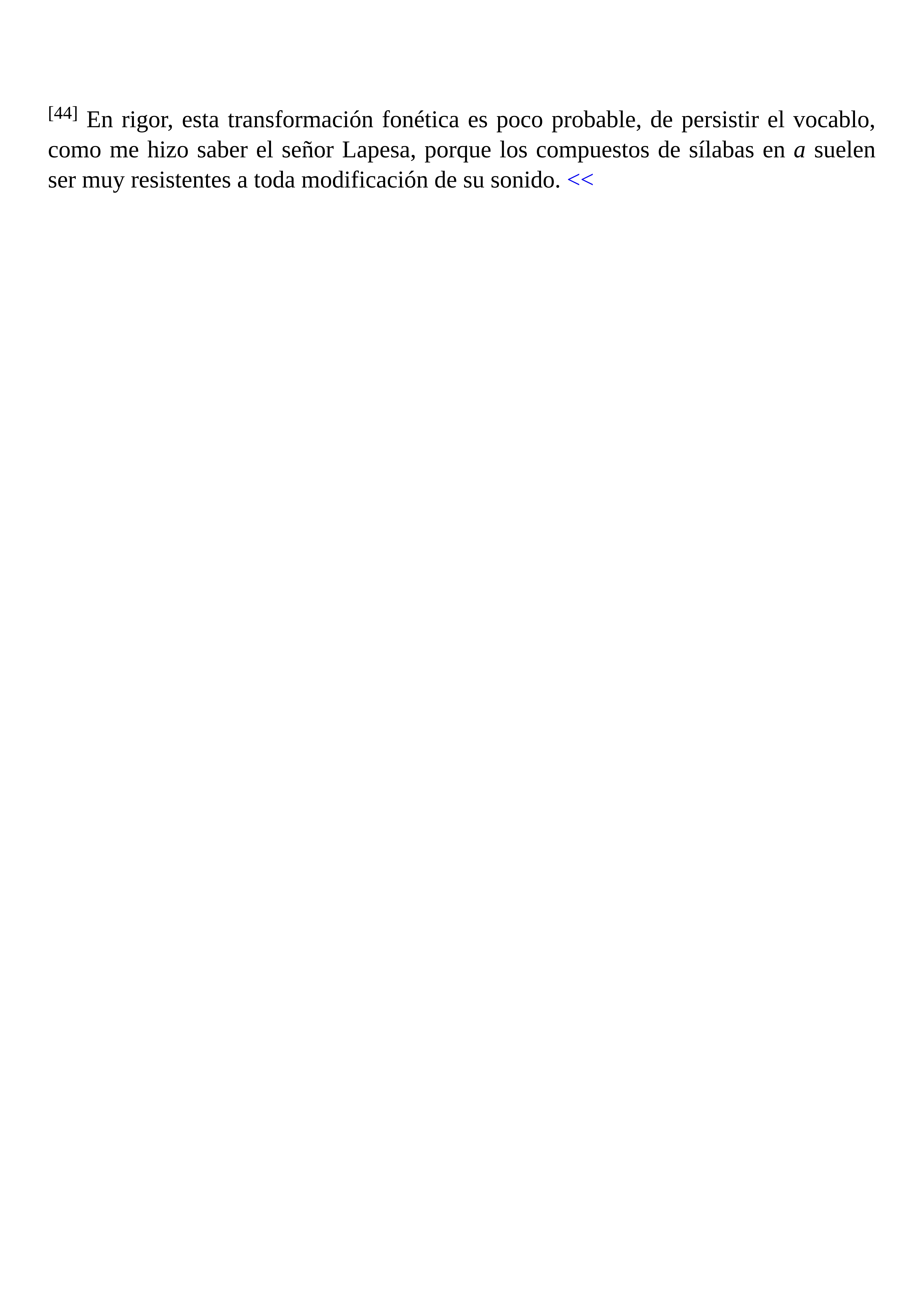


[41] E. Lerch: *Über das sprachliche Verháltnis von Ober- und Unterschichten* — Jahrbuch für Philologie— I. 1925, pág. 91. <<

[42] Humboldt, V, 319. <<



[43] [Véase también sobre el tema «Prólogo para franceses» a *La rebelión de las masas* y *Miseria y esplendor de la traducción. Obras completas*, volúmenes IV y V, de donde se han tomado parcial y respectivamente los dos últimos párrafos]. <<



[44] En rigor, esta transformación fonética es poco probable, de persistir el vocablo, como me hizo saber el señor Lapesa, porque los compuestos de sílabas en *a* suelen ser muy resistentes a toda modificación de su sonido. <<

[45] [Agregamos también el programa anunciado para el curso en el Instituto de Humanidades y en el cual fueron pronunciadas la mayor parte de las lecciones transcritas]. <<



[46] Por lo mismo que, mejor o peor, se halla apuntado este perspectivismo en mis libros quisiera no hablar de él en la presente ocasión, y mostrar desde luego cuál es la nueva disposición espiritual en que nos hallamos hoy frente a la filosofía. <<

[47] Viernes, 6 de abril. <<

[48] Lorenz, Harnack, Dilthey insinuaron en su hora algo sobre la idea de las generaciones; pero la manera más radical de tomar el asunto, que va apuntada en alguno de mis libros, es reconocida, por ejemplo, en el libro de Pinder, *Das Problem der Generationen*, segunda edición, 1928. [Sobre el tema de la generación como concepto histórico véase del autor, especialmente, *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Galileo. O. C.*, volúmenes III y V.] <<

[49] Pinder, en el libro citado, echa de menos esta distinción en mi idea de las generaciones, cuando es todo su nervio. Verdad es que sólo ha podido leer de mi obra las partes traducidas al alemán. En el ensayo *Origen deportivo del Estado*, de 1925, hay inclusive un título que suena así: *El instinto de coetaneidad*. [Véase en *O. C.*, volumen II.] <<

[50] [Para *la historia del amor*. I. *Cambio en las generaciones. O. C.*, volumen III.] <<



[51] Sobre el fílisteísmo de los chinos véase lo que dice Keyserling en *Diario de viaje de un filósofo*. <<

[52] Véase Scheler: *Formas del saber y la sociedad*. [Publicado por la editorial Revista de Occidente con el título: *Sociología del saber*]. <<



[53] Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado. <<

[54] Viernes, 12 de abril. <<

[55] Nótense fenómenos paralelos en el arte y en la política actuales. <<



[56] [Estos últimos párrafos proceden del ensayo *El origen deportivo del Estado*. En *Obras completas*, tomo II.] <<

[57] [En la publicación fragmentaria de algunas lecciones de este Curso, a que nos referimos en la Nota preliminar, y a continuación de la definición aristotélica de filosofía de la página 309, iba el texto que damos aquí]. <<

[58] Martes, 16 de abril. <<

[59] Viernes, 19 de abril. <<

[60] *[Metafísica*. 983 a 10. Todas son más necesarias, pero superior ninguna]. <<

[61] [*Estudios sobre el amor*. «Amor en Stendhal», cap. VII. En *Obras completas*, vol. V.] Me complace ver el despertar de un nuevo movimiento teológico en Alemania —en la obra de Karl Barth—, el cual acentúa que teología es θεολέγειν—: hablar de Dios, no callar sobre Dios. <<

[62] Viernes, 26 de abril. <<

[63] *Leyes*, libro VII, 803 c. <<

[64] Stenzel: *Der Begriff der Erleuchtung bei Platón*, Die Antike, II 256. <<

[65] Viernes, 3 de mayo. <<

[66] Martes, 7 de mayo. <<

[67] Plutarco. *Adversus Colotes*, 24, 2. <<

[68] Viernes, 10 de mayo. <<

[69] San Agustín fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, inclusive en su romanticismo, en la capacidad de angustiarse, de atormentarse a sí mismo, de picotearse el propio pecho con su curvo pico de águila imperial católica y romana. ¡A Adán paradisíaco sucede gemebundo Adán ensimismado! Y es curioso recordar que, en efecto, según el Génesis, cuando Adán y Eva son desterrados del jardín, lo primero que descubren es sus propias personas. Caen en la cuenta de sí mismos, descubren la existencia de su ser y sienten vergüenza porque se encuentran desnudos. Y porque se descubren así se cubren con pieles. Noten ustedes: aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. Por lo visto, cuando el hombre encuentra su conciencia, su subjetividad, comprende que ésta no puede existir a la intemperie, en contacto con lo exterior, como la roca, la planta, el bicho, sino que el yo humano lo es porque se separa del contorno, se cierra frente a él. El yo es ser encubierto, íntimo, y el traje es el símbolo fronterizo entre lo que yo soy y lo demás. Pero he dicho que aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. He dicho mal. Entre lo uno y lo otro se intercala otra cosa. Adán, al descubrirse, se avergüenza de sí mismo, porque se avergüenza se cubre. Lo que es inmediato, una y misma cosa con descubrirse, es avergonzarse. ¿Qué significa esto? ¿Es la vergüenza, en serio, la forma como se descubre el yo, es la auténtica conciencia de sí mismo? [La nota antecedente fue omitida en el Curso]. <<

[70] Martes, 14 de mayo. <<

[71] Viernes, 17 de mayo. <<



[72] En la *Revista Nacional de Educación*, núm. 62, Madrid, 1946, se publicó una versión deficientísima de esta última. <<

[73] [Hasta aquí la introducción en Madrid. A seguido la conferencia de Lisboa]. <<

[74] [Véase el anejo II, *O Século]*. <<



[75] Melocotón —es la expresión coloquial con que las mujeres portuguesas designan al hombre que es buen mozo. <<



[76] Véase *La rebelión de las masas*, publicada en forma de artículos desde 1927, y *España invertebrada*, 1921. <<

[77] La «dialéctica» famosa original de Hegel es, en verdad, miserable. En ella el «movimiento del concepto» procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir, va movido el pensar por un *ciego* formalismo lógico. El «pensar dialéctico» que empleo como modo intelectual y a que el texto se refiere va movilizado por una *dialéctica real*, en que es la cosa misma quien va empujando al pensamiento y obligándole a coincidir con ella. En qué consista, cómo sea posible y por qué es necesario este nuevo «método» son materias que hallará el lector expuestas brevemente en mi libro, próxima a publicarse, *El origen de la filosofía*, y plenamente desarrolladas en otra obra, *Epílogo…*, que espero vea la luz a fines de este año. [Véase en «Obras Inéditas», *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1960]. <<

[78] Café de tertulias literarias en Lisboa. <<

[79] Callejones sin salida del barrio más popular de Lisboa, donde de verdad valdría la pena oír cantar un fado a la genial y bellísima fadista Amalia Rodrigues. <<

[80] Véase el anejo III, *Teatro, género literario*. [Véase la Nota preliminar]. <<

[81] Hija de la ilustre primera actriz del Teatro Doña María, señora Amelia Rey Colado de Robles Monteiro. *Marianinha* iba a debutar en la escena pocos días después de la fecha en que esta conferencia fue pronunciada. <<

[82] [Véase del autor *Ensayo de Estética, a manera de prólogo*. Cap. V: «La Metáfora». En *Obras completas*, tomo VI.] <<

[83] Véase *Meditaciones del Quijote*, 1914. Meditación primera. Cap. 9. «El retablo de maese Pedro». [En *Obras completas*, tomo I.] <<

[84] Véase el anejo I. *Máscaras*. <<

[85] Repito aquí con unas u otras variantes las fórmulas que tantas veces he empleado para definir, esto es, para *hacer ver* el fenómeno radical en que la vida humana consiste. Estas expresiones no son ocurrencias verbales; son términos técnicos con su aire de emplear los giros más vulgares, habituales del lenguaje coloquial. El que esto sea así, el que haya que recurrir al hablar cotidiano y no exista en la historia entera de la filosofía una *terminología* adecuada para hablar *formalmente* del fenómeno vital no es tampoco casualidad, aunque sea una vergüenza para el pasado filosófico. Pero lo que sería frívolo es querer variar en cada exposición de esta doctrina fundamental las expresiones, como si se tratase meramente de emitir figuras retóricas. <<



[86] El otro mundo de la religión no hace al caso, porque para irse a él es preciso ante todo morirse y aquí se trata de transmigrar en vida. <<

[87] Véase *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, en *Obras completas*, tomo VI. <<

[88] *Leyes*, [803, 4.]. <<

[89] Véase el Anejo IV, *Sobre el futuro del Teatro*. [Véase la Nota preliminar]. <<

[90] [Véase la Nota preliminar]. <<



[91] Otra tercera línea de inspiración religiosa que más bien pudiera denominarse para-religiosa, es la que logra su forma más perfecta en el budismo. <<

[92] A. E. Haig: *The Attic Theatre*. Tercera edición, revisada por A. N. Pickad. Cambridge, 1907, págs. 1-2. <<



[93] Ya veinte años antes que nosotros lo había palpado Dilthey: *Das Deben ist eben mehrseitig*. La vida es precisamente multilateralidad. <<

[94] Levy-Brühl. <<

[95] Wilson D. Wallis: *Religión in primitivo Society*, pág. 174. <<

[96] Piaget. <<

[97] Id. <<



[98] El término de esta etapa, la digestión de esa primera desilusión se precipita en el descubrimiento de que, además de lo que es (lo real), hay «lo que se cree», «lo que parece ser» y el «como si». <<

[99] Piaget. <<

[100] Sobre que los estupefacientes son, acaso, el «invento» más antiguo de la Humanidad, véase mi *Comentario al Banquete de Platón*. [Se publicará en *Obras Inéditas*]. <<



[101] Un estudio más amplio de la religión dionisíaca se hallará en el aludido *Comentario*. <<

[102] Que califique a Homero de amanerado sorprenderá un poco y aún tal vez un mucho. Pero no hay nada que hacer: lo es. El cómo y el por qué se verá en mi libro *El origen de la filosofía*. <<

[103] Esto está ya perfecto y «posesión eterna» en la *Psyche* de Edwin Rhode, un libro portentoso que las grandes acémilas filológicas, tipo Wilamöwitz-Moellendorf, consiguieron desterrar y descalificar durante años, pero que cada día cobra nueva y mayor refulgencia. <<

[104] Apolo en Delfos no otorgaba oráculos mediante visiones, sino mediante la *interpretación racional* de ciertos signos. Los intérpretes, adscritos a su templo, se llamaron *profetas* en el sentido estricto de esta palabra para los griegos, con la que los hebreos Septuaginta tradujeron —y tradujeron mal— el vocablo hebreo *nabib*, que significa muy otra cosa. Cuando la religión dionisíaca entró triunfante en Delfos y Apolo tuvo que pactar, se introdujo allí la adivinación —μαντεία— por medio de visiones que la Sibila obtenía intoxicándose con gases mefíticos. Una de las fechas epocales de la historia griega fue aquella de la entronización de la Sibila, hacia 660 a. C. Todavía en Heráclito (475 a. C.) repercute el efecto de esta tremenda innovación. <<

[105] Sólo Apolo tiene aires de auténtico y digno dios. <<

[106] Hesíodo: *Theogonia*, v. 44. <<



[107] Sobre todo esto espérese a mi anunciado *Comentario al Banquete de Platón*, cap. V. «In vino Veritas» o el pensar visionario y el pensar lógico. <<

[108] *Atheneo*, XXIV, 628 a. <<



[109] Día en que se libaba con hidromiel —agua, vino y miel— sobre la tumba de los muertos. <<

[110] Notorio es que el verso primigenio no tiene intención ni sentido práctico, sino mágico o jurídico: es conjuro o es ley. Para citar sólo un caso español, recuérdese que en el periplo de Avieno se dice que los tartesios, es decir, los protoandaluces, formulaban sus leyes en coplas. Resulta divertido averiguar que las primeras leyes andaluzas tenían ya un son de «seguidillas». <<



[111] El vocablo sólo se usaba en esta forma que es de plural, por tanto: «las actuaciones rituales». <<

[112] Véase R. Otto: *Lo Santo*, traducción de la *Revista de Occidente*, 1925. <<

[113] Véase el mejor estudio sobre este problema de los orígenes: Pickard, *Dühyrarrib, tragedy and comedy*, Cambridge, 1927, pág. 104. <<



[114] Ni que decir tiene que esta etimología popular de «tragedia» es sumamente problemática. <<

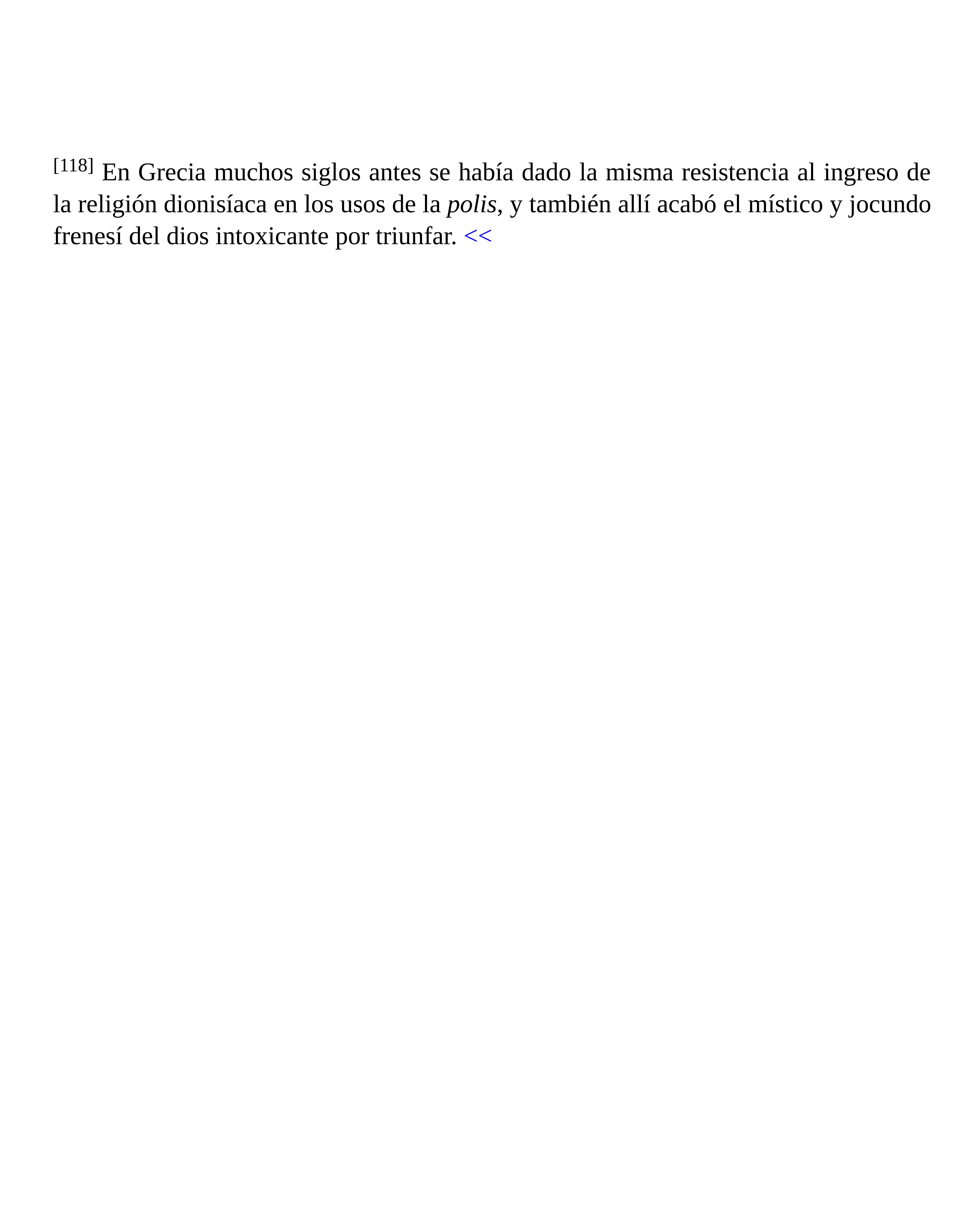


[115] Los «bufones» serían, pues, idénticos a los «bull-roarers» de que hablan los actuales etnógrafos ingleses. <<

[116] La más reciente etnografía —la Escuela de Malinowski, profesor de Antropología en Londres— insiste en que la investigación etnográfica tiene que ser muy acentuadamente «estudio sobre el terreno», ver y oír a los primitivos, hablar, convivir con ellos. <<

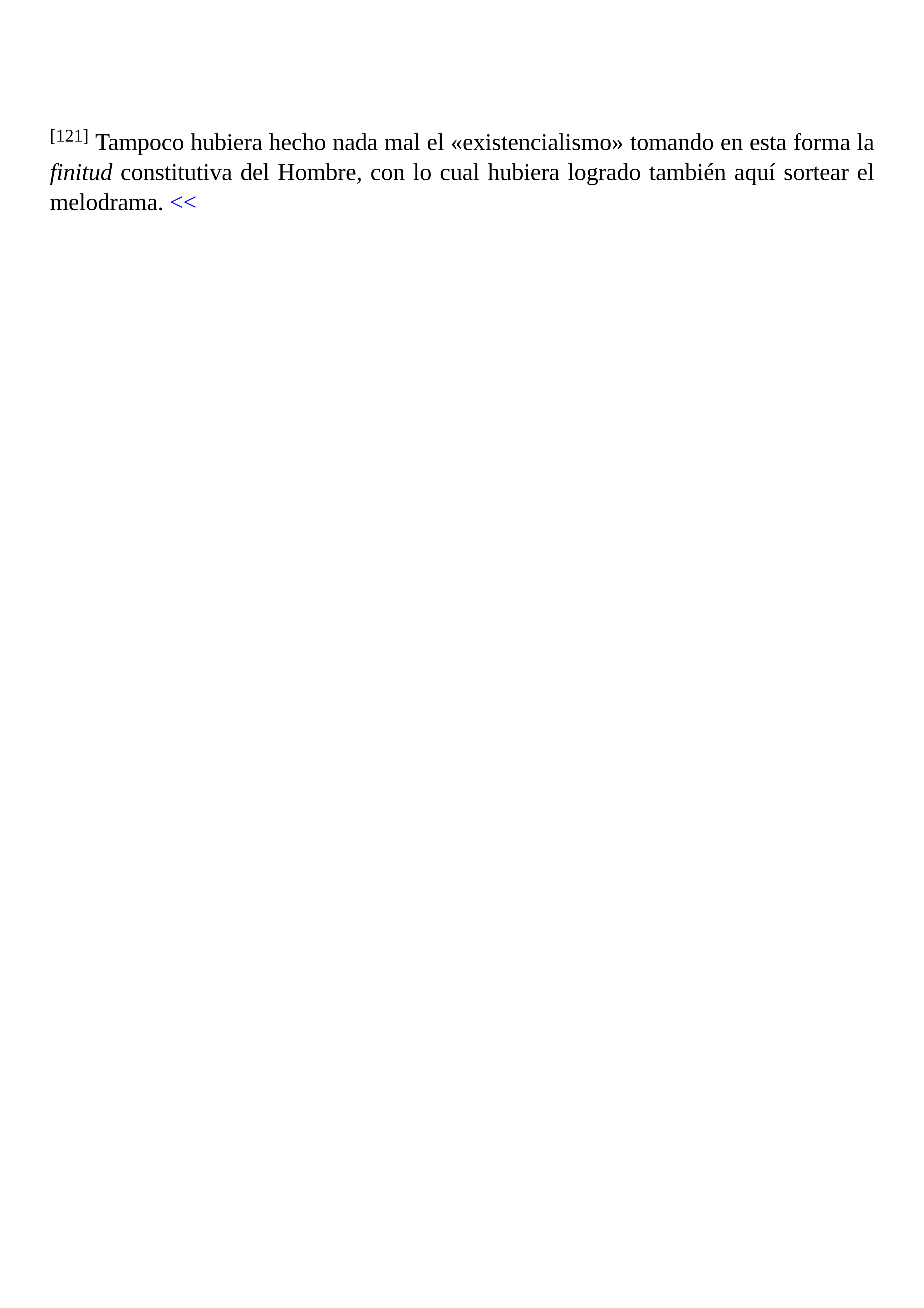
[117] Lisboa, 1943, págs. 36 y 37. Este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar*, ha sido en parte inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos, sobre «el sentido deportivo y festival de la vida». En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema. [El libro que se cita fue el único publicado por dicha Editorial]. <<

[118] En Grecia muchos siglos antes se había dado la misma resistencia al ingreso de la religión dionisíaca en los usos de la *polis*, y también allí acabó el místico y jocundo frenesí del dios intoxicante por triunfar. <<



[119] «Coeterum quae res sit ignorare: alios deorum aliquot cultum, alios concessum ludum et lascivian credere». Tito Livio, libro 39, XY. Por lo visto se adoraba a una diosa *Simula o Stimula* (Juvenal, II, 6). San Agustín dice que se llamaba así porque *estimulaba*, es decir, intoxicaba. *De Civ. Dei* VI, 11 y 16. Sin duda se trata de Semele, madre de Dionysos (Baco); véase Macrobio: *Saturnalia*, I, 12, y Ovidio: *Fastos*, VI, 65. <<

[120] Hace ya bastantes años que Cartailhac y el abate Breuil presumieron esto: «Le masque devait être connu par nos artistes paléolithiques et aussi la danse masquée». *La Caverna de Santillana près Santander*. Mónaco, 1906, páginas 142-43. Posteriormente esta anticipación no ha hecho sino confirmarse plenamente. <<



[121] Tampoco hubiera hecho nada mal el «existencialismo» tomando en esta forma la *finitud* constitutiva del Hombre, con lo cual hubiera logrado también aquí sortear el melodrama. <<

[122] Es la tesis de Lévy-Brühl que, inconcebiblemente, se ha tragado casi todo el mundo menos, claro está, Bergson, que la tritura galanamente, como quien no hace nada. Véase *Les deux sources de la morale et de la religión*. Sobre el tema hallará el lector un estudio sistemático en un capítulo: «Mundo y pensamiento mágicos», de mi libro *Epílogo…* <<

[123] Véanse mis *Apuntes sobre él pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, en el fascículo primero de la revista *Logos*, 1941, de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. (*Obras Completas*, vol. V.) <<

[124] *Du cheminement de la pensée*. París, 1931, págs. 83-84. <<

[125] *Ibídem*, pág. 84. <<



[126] [El texto de este párrafo consta en una ficha; y su expresión es, por ello, muy abreviada]. <<

[127] Sólo como síntoma de puerilidad e inconsciencia que actúa en todo este revuelo de la moda «existencialista», baste advertir que el autor a quien se *atribuyen* sus tesis principales —Heidegger— ha protestado de que a su filosofía se la llame «existencialismo». Así, nada más, nada menos. De ello en adelante en toda esta tendencia nos topamos con una serie de irresponsabilidades, de tonterías y, en suma, de un típico «señoritismo intelectual». <<



[128] El análisis formal de su doctrina, especialmente en este punto de la muerte como «la más propia posibilidad de la vida», va en mi libro *Epilogo*… <<



[129] [Aquí se interrumpe el manuscrito. Véase un antecedente del tema iniciado en el curso *En tomo a Galileo*, lección V. En *Obras Completas*, tomo V.] <<

[130] [Véase sobre el concepto del *saeculum*, al que estas páginas se enderezan, el principio del cap. x de *El hombre y la gente*, incluido en este Tomo VII de *Obras Completas]*. <<

[131] En esta edición de *Obras Completas* no se reimprime ese libro en el lugar cronológico que le correspondería, pero su contenido sobre Velázquez y sobre Goya se reprodujo en los libros de la colección «El Arquero» *Goya* (1958) y *Velázquez* (1959), que se acogen a esta edición, en su lugar cronológico. <<

[132] Innumerables veces se ha hecho constar que nuestros grandes pintores surgen abruptamente. Pero lo extraño es que decir esto no ha comprometido a nada, lo cual equivale a no haberlo dicho y revela que no se sabía bien lo que se decía. Pues, por lo pronto y sin más, eso obliga a declarar que el resto de nuestra pintura fue mala y a intentar la explicación de cómo y por qué ha sido mala y cómo y por qué, no obstante, es posible el gran pintor subitáneo. En historia hay que explicarlo todo, ¡no es como en infantería! <<

[133] El único caso de dictamen en firme que conozco es el del señor Sánchez de Rivera, médico, que diagnostica a Goya como avariósico y enfermo mental. Lo que no se comprende es cómo si Goya pintó estos cuadros «anormales» *porque* estaba enfermo pudo en la misma época pintar otros perfectamente «normales» y, lo que es más grave para esta hipótesis, pinta cuadros *intermedios* entre los unos y los otros —de brujas, de cárceles, de degollaciones, etc. <<

[134] Sobre este punto, más importante de lo que acaso se supone, para la historia del arte véase mi libro *Velázquez,* capítulo primero: «La reviviscencia de los cuadros». La imposibilidad de encontrar a mi vera una biblioteca suficiente me ha impedido ultimar este libro. En espera de su aparición pueden verse las páginas sobre Velázquez publicadas como prólogo al portfolio de reproducciones velazquinas, dado a la luz en el *Iris-Verlag*, de Berna, 1943. <<



[135] Esto acontece con las *mitologías*, de las que Velázquez hace *antimitologías*, es decir, escenas realistas contemporáneas. <<

[136] Uno de los estudios que faltan en la historia de la pintura europea es la reconstrucción de las variaciones sufridas por la *figura social* del artista. En mi *Velázquez* hago algunas consideraciones sobre ello, reducidas, claro está, al siglo que va de 1550 a 1650. <<

[137] Nuestra idea del artista sigue teniendo la significación que le dio el romanticismo y que proviene de la idea del «genio» que aparece en Kant y en los ingleses, se nutre en Herder y Goethe y se exaspera en Chateaubriand y las siguientes generaciones románticas. La fama de Goya es, a su vez, una creación del mundo romántico. <<

[138] *[Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*, siete volúmenes, Madrid, 1861 a 1865]. <<



[139] Lo cual no excluye que aprovechase tal cual elemento usado por la nobleza, pero sometiéndolo a una remodelación según propio estilo. <<

[140] Don José de Campillo y Cosío fue ministro de Felipe Y. Como escribo nómada [en Lisboa] no tengo a mano la nota tomada por mí hace muchos años de ese dictamen, donde constaba la fecha. Pero como Campillo murió en 1741, es casi seguro que el memorial fuese del año anterior. Considero esa fecha como «haciendo época» en la historia de la tauromaquia. <<

[141] El entierro de María Ladvenant —murió muy joven— coincidió con el día en que fueron expulsados los jesuitas. Algunos contemporáneos nos han dejado la expresión de su sorpresa ante el hecho de que la gente madrileña no se ocupó para nada de aquella expulsión y vivió absorta todo el día en el entierro de la actriz. <<

[142] *El Censor* —Madrid, 1786, pág. 441—, citado en Cotarelo. *Don Ramón de la Cruz y sus obras*, Madrid, 1899. <<

[143] *Ib*., 438. <<

[144] No es cosa de reproducir una vez más los consabidos versos de Jovellanos en sus dos sátiras, aunque constituyen el documento más completo que sirve de comprobación a cuanto acabo de decir. Cuando se relean, obsérvese la precisión del vocabulario que podríamos llamar técnico-plebeyo incluido en ellos. Jovellanos, que detesta los toros, habla como un revistero taurino. En su *Memoria sobre la policía de los espectáculos y diversiones públicas y su origen en España*, escribe: «¿Qué otra cosa nuestros bailes que una miserable imitación de las libres e indecentes danzas de la ínfima plebe? Otras naciones traen a danzar sobre las tablas los dioses y las ninfas; nosotros los manolos y verduleras».

El conde del Carpió, en carta a la marquesa de la Solana, señora rigorista de quien Goya hizo un magnífico retrato, refiriéndose a la duquesa de Alba, dice que «emplea el tiempo agradablemente, por aquellos instantes, en cantar tiranas y envidiar a las majas». <<

[145] «Ríase usted —escribe Iriarte a un amigo— de las facciones de Glukistas, Piccinistas y Lullistas. Acá nos comemos vivos entre Costillanetas y Romeristas. No oye uno otra conversación, desde los dorados artesonados hasta las humildes chozas, y desde que se santigua por la mañana hasta que se pone el gorro de dormir. El furor de los partidarios durante el espectáculo llega a términos de venir a las manos, y dentro de poco hemos de tener atletas reales y verdaderos, con pretexto de los toros.» (Cotarelo: *Iriarte y su época*, pág. 237). <<



[146] En una carta de 1778 a Zapater, que era costillarista, se declara partidario de Pedro Romero. <<



[147] Si se quiere adjúntense las dos cartas recomendando ante otro amigo de Zaragoza al *cantaor* Paco Trigo. <<



[148] El retrato de Pedro Romero contrasta con los otros dos por su indecisión. Se diría que está hecho de memoria. <<

[149] El rango tauromáquico de José Romero era de segunda fila. No torea en Madrid, parece, hasta 1789, y no se justifica que Goya lo tratase. En cambio, sorprende que *Pepe-Hillo* no interesase al pintor. Pero *Pepe-Hillo* empezaba sólo en esas fechas a ser el torero de los populares. <<



[150] Véase Cotarelo, *La Tirana*, Madrid, 1897. La otra actriz pintada por Goya, Rita Luna, es la sucesora de la *Tirana*. <<



[151] En la «Introducción» a la tragedia de don Ramón de la Cruz, *Numancia*, de 1778. <<

[152] A. L. Mayer: *Francisco de Goya*, Barcelona, 1925, págs. 4 y 5. <<

[153] Año en que se nombra a Goya pintor de Cámara. <<

[154] En su autobiografía enviada a don Eugenio de Ochoa en 1839, dice: «Goya aplaudió alguna vez las caricaturas que hacía enredando con el lápiz o la pluma en su estudio (de Goya)» (pág. 2. *Obras en prosa y verso de don José Somoza*, publicadas en 1904 por don José R. Lomba y Pedraja). <<

[155] *Ibid*., 41. <<

[156] Véanse las cartas de Goya a Zapater. <<

[157] La citada carta a la tabernera va incluida en otra que Goya dirige a un Cenón Grasso, pariente de su madrina, y que comienza; «Sabrás amigo Cenón que es mucha mi alegría al saber por Cristóbal Morata que bas a benir ha esta Corte ha la Casa de S. E. el Conde de Aranda y sabrás que bas a entrar por güeña puerta». <<

[158] Lo propio acontece con las fórmulas algebraicas que son expresiones genéricas, abstractas. Sus letras *a*, *b*, c… representan «lugares vacíos» que necesitamos *llenar* con ciertos números precisos. Entonces la fórmula se convierte en un cálculo concreto, en una «cuenta». <<

[159] Ante la Academia de Parma con motivo de serle concedido el segundo premio. Esteve Botey, atribuye también el encargo a influencia de Francisco Bayeu. <<

[160] Carta a Zapater en 9 de enero de 1779. Publica el párrafo Beruete en *Goya, pintor de retratos*, pág. 11, Madrid, 1916. Que una declaración de esta índole tiene mucha importancia, nos lo revelará el propio Goya en él documento presentado por él a la junta de la Fábrica del Pilar en 1781. <<

[161] Sánchez Cantón: *Cómo vivió Goya*, 1946. <<

[162] Augusto L. Mayer, *Francisco de Goya*, traducción española de Manuel Sánchez Sarto, pág. 33, 1925. No tengo a mano la edición alemana y puede haber aquí alguna divergencia entre texto y versión. <<